8018g

Zur Beurteilung der Romantik und zur Kritik ihrer Erforschung

---

Inaugural-Dissertation

der

Hohen philosophischen Fakultät

der

Kaiser-Wilhelms-Universität zu Straßburg

zur

Erlangung der Doktorwürde

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

vorgelegt von

SIEGBERT ELKUSS †

aus Flatow

1918

Druck von R. Oldenbourg in München

By

Dem Andenken Erich Schmidts

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548028_0058

INHALT.

Seite

Einleitung 1

I. Vorbemerkungen 3

II. Zur Geschichte der Forschung von Dilthey bis Walzel 20

III. Die Motive der Kantischen Religionsphilosophie und die »synthetische« Wissenschaft 50

IV. Tendenzen der Spätzeit 80

Namenverzeichnis 111

Stichwortverzeichnis 113

Vita 117

Einleitung.

Wissenschaftsgeschichtliche Untersuchungen entspringen gewöhnlich nicht einem alexandrinischen Historismus, sondern sind der Ausdruck eines Bedürfnisses, sich zu kontrollieren, das in einem bestimmten Stadium der Forschung aufzutreten pflegt. Sie bekommen leicht etwas von dem Charakter einer Berufungsinstanz, die die Akten der Untersuchung als geschlossen ansieht, ihre Ergebnisse nur noch juristisch formal bearbeitet und nur gelegentlich noch einen Zeugen vernimmt. Möchte diese aus der Art der Fragestellung hervorgehende Haltung nicht als persönliche Überheblichkeit gedeutet werden. Die Nützlichkeit solcher theoretischer Revisionsversuche kann wohl kaum überschätzt werden, und so möchte ich denn meiner Arbeit in diesem Sinne das Wort eines Juristen voranstellen. »Zugleich ist diese Verknüpfung der Praxis mit einer lebendigen, sich stets fortbildenden Theorie das einzige Mittel, . . . Menschen für den Richterberuf wahrhaft zu gewinnen. Zwar Ehre und Rechtlichkeit kann der Richterstand auch ohne dieses haben, auch kann er sich fortwährend bilden durch Beschäftigungen außer seinem Beruf, wie sie jeden nach seiner Eigentümlichkeit vorzugsweise ansprechen: aber ganz anders wird es seyn, wenn der eigene Beruf selbst durch seinen Zusammenhang mit dem Ganzen einen wissenschaftlichen Charakter annimmt und selbst zu einem Bildungsmittel wird« (Savigny, Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechts-

wissenschaft, Heidelberg 1814, S. 129). Da es demgemäß nicht die Absicht der folgenden, oft auf verschlungenen Umwegen fortschreitenden Darlegungen sein kann, irgend jemandem als erste Orientierung über die behandelten Fragen und Gegenstände zu dienen, so habe ich die Kenntnis der leichter zugänglichen Stellen und der den Forschern geläufigen Literatur, soweit ich mich nicht ausdrücklich kritisch mit ihr befasse, überall stillschweigend geglaubt voraussetzen zu dürfen. Dadurch wurden einerseits die Anmerkungen entlastet, und es wurde andererseits Raum gewonnen, hier und da Dinge heranzuziehen, die dem Literarhistoriker weniger geläufig zu sein pflegen. Wenn ich dabei öfters mich von meinem Thema ziemlich weit zu entfernen scheine, so wird man das dem begreiflichen Bedürfnis zugute halten, gegenüber dem notgedrungen meist im Negativen verharrenden Text die im Hintergrunde bleibende positive Auffassung hier und da durch Hinweise, Literaturzusammenstellungen und kleine Exkurse wenigstens anzudeuten.

I. Vorbemerkungen.

Als ich Erich Schmidt vor Jahren den Wunsch vortrug, mich mit romantischer Kunsttheorie zu beschäftigen, da schlug er mir vor, die ästhetischen Anschauungen Adam Müllers zu untersuchen. Er dachte sich solche Arbeit natürlich als einen Beitrag zur Kleistforschung. Sie hätte biographische Einzelheiten aufklären, auf den in Steigs großem Buche gewiesenen Wegen Beiträge zur Kritik und Analyse des Phöbus und der Berliner Abendblätter liefern und endlich das Maß der gegenseitigen Beeinflussung der beiden Freunde möglichst genau fixieren sollen. Daß hier noch manches zu tun übrig ist, kommt jedem zum Bewußtsein, der mit diesen Dingen zu tun hat, und der IV. Band der großen Kleist-Ausgabe wird wohl, wie schon öfters gefordert worden ist, noch einmal gemacht werden müssen. Darüber hinaus mußte es verlockend erscheinen, das Bild dieser schillernden Persönlichkeit, das ob der Parteien Haß und Mißgunst in der Geschichte kaum freilich je geschwankt hat, von den Übermalungen einigermaßen zu reinigen, denen der reaktionäre Konvertit von den verschiedensten Lagern her naturgemäß in seltenem Maße ausgesetzt war. Den Mann zu »retten«, der die Unbefangenheit besaß, im Auftrage der Regierung zwei Zeitungen schreiben zu wollen, eine, die den Zeitgeist in seiner ganzen Verderbtheit zu Worte kommen ließe, und eine

andere, in der er mit wahrhaft erhabenen Waffen bekämpft würde, dürfte freilich aussichtslos erscheinen[1]). Von der Rolle des bösen Engels aber, die er in der Kleistforschung mehr oder weniger entschieden seit Wilbrandt hat spielen müssen, möchte er immerhin erlöst werden können. Bricht sich doch auch ohnedies, besonders seit man den wundervollen Nachruf auf Kleist[2]) ans Licht gezogen hat, darin der Abscheu des Katholiken so seltsam mit der Liebe des Freundes zusammenklingt, bei den Forschern allmählich

---

[1]) Vgl. Briefe und Aktenstücke zur Geschichte Preußens unter Friedrich Wilhelm III. vorzugsweise aus dem Nachlaß von F. A. Stägemann. Herausgegeben von Frz. Rühl, Leipzig 1899, Bd. I, S. 116ff., 121.

[2]) Vgl. R. Steig, Heinrich v. Kleists Berliner Kämpfe, S. 678. Adam Müller ist auch sonst Meister darin, in kurzer, ganz geformter Rede das Ethos eines Menschen und Schriftstellers herauszuarbeiten. Was beim Politiker als Übersteigerung leicht komisch wirkt, ist etwa bei der Würdigung Matthäus von Collins im Österreichischen Beobachter, obgleich auch hier sicherlich der private Nebenzweck mitgespielt hat, sich in Wien vorzustellen, von einer feierlichen Eindringlichkeit und meisterlichen Prosa. Dieser außerhalb des literarhistorisch interessierten Österreichs heute ziemlich vergessene Poet bekommt in M.s Zusammenfassung eine spartanische Gedrungenheit, die uns unwillkürlich daran erinnert, daß Beethoven zum Coriolan Collins und nicht Shakespeares seine Ouvertüre geschrieben hat. Der Leser der Müllerschen Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland (1817) wird Mühe haben, die großen englischen Staatsmänner Chatham, Pitt, Fox und Burke noch anders zu sehen, als sie hier angeschaut werden. Die Schilderung des tragischen Endes der Freundschaft zwischen Burke und Fox ist mit großer dramatischer Steigerung aufgebaut und kann einen schon auf M.s Drama: »Julian Apostata« gespannt machen, von dem wir leider nichts wissen. Vgl. ferner Aus Speckbachers Leben, Zeitung für die elegante Welt 1817, Nr. 80/81, die Phöbusbeiträge über Frau von Staël und Betty Koch, verewigte Roose, wieder abgedruckt in den Vermischten Schriften über Staat, Philosophie und Kunst, Wien 1812 (1817). Interessant ist, daß Kleist sagte, seine Sachen dürfte er sich nicht von Müller vorlesen lassen, sie erschienen ihm dann alle vortrefflich. Vgl. Laun, Memoiren 1837, I, 200f., II, 161f.

die Überzeugung Bahn, daß Adam Müller, wie zweideutig seine Existenz im übrigen beurteilt werden könne und müsse, doch jedenfalls zu den wenigen gehört hat, die den Großen verstanden haben. In den Ab- und Irrwegen langer Jahre habe ich indessen erkennen müssen, daß mit den aus diesem Gesichtskreis sich ergebenden Fragestellungen meinem »Helden« nicht beizukommen sei. Nicht nur blieben wesentliche Seiten seiner Anlage, Leistung und Wirksamkeit im Schatten, es entstünde auch die Gefahr einer falschen Akzentsetzung, wie sie als übermäßige Betonung und Bewertung der Frühzeit in der Erforschung der Romantik durchaus typisch, ja verhängnisvoll geworden ist. Als Adam Müller auf die Höhe des Lebens kam und seine Stunde gekommen wähnte, da hieß ihm das Irrationale, dessen er nach wie vor reichlich bedurfte, längst nicht mehr deutsche Wissenschaft und Literatur, Schönheit oder auch nur Kunst, sondern Religion, richtiger Kirche. Denn seiner Haltung zum Katholizismus fehlen ganz oder doch fast ganz jene individualistischen Bedürfnisse müder Seelen, die aus der protestantischen Prosa so leicht in den sinnenfreudigeren katholischen Kultus führen, und die die meisten von der Erscheinung eines romantischen Konvertiten nicht meinen trennen zu können. Es fehlt auch jeder Bruch mit der Vergangenheit[1]). Seine menschliche und politische Reife

[1]) Die Begeisterung für England in seiner Jugend und die ebenso leidenschaftliche Bekämpfung des Inselreiches im Alter kann man als einen solchen Bruch nicht bezeichnen: er glaubte nur einzusehen, daß das, was er als englisch vergöttert hatte, in Wirklichkeit gar nicht englisch sei. Wenn er freilich gegenüber der Begeisterung unserer liberalen Demokratie die aristokratischen Elemente der englischen Verfassung immer wieder hervorhob, so hat er damit die moderne Auffassung, besonders der Engländer selber, entschieden für sich. Vgl. gegenüber den bekannten älteren Arbeiten von Gneist besonders Sidney Low, Die Regierung von England, Stuttgart 1910, besonders das Kapitel über die Grenzen der Demokratie.

fällt durchaus in die Zeit nach 1815. Das Schwanken und Jonglieren mit dem Gegensatz und Antigegensatz gehört der Frühzeit an, in der er, durch äußere Verhältnisse beengt, noch nicht ganz er selbst zu sein wagte oder je nachdem sich begnügte. Zu diesem Ergebnis scheint mir auch Alexander Dombrowsky zu kommen, soweit man das aus den zusammenhanglosen, aber bibliographisch wertvollen Stücken erkennen kann, die als Göttinger Dissertation 1911 erschienen sind, und so ist Adam Müller schließlich das geworden oder geblieben, was er nach Kleists Abschiedsgruß sein sollte: ein rüstiger Streiter Gottes gegen den Teufel Aberwitz, der die Welt in Banden hält[1]). Der liberale Beurteiler um 1900 — und an Haller und den Gerlachs gemessen, ist ja auch der Konservative von 1900 noch liberal zu nennen — muß schon, so schwer es ihm fällt, zugeben, daß hier einmal ein geistreicher, anschmiegsamer und äußerst begabter Publizist und Politiker von oft überraschendem Wirklichkeitssinn höchstens unehrlich gewesen ist, wenn er aus den verschiedensten Gründen mit Menschen und Bestrebungen, die ihm als Inkarnationen des bösen Prinzips erscheinen mußten, für kurze Wegstrecken Kompromisse schloß, nie aber, wenn er sich für die Staatsideale auf theologischer Grundlage einsetzte, die ihm das allumfassende oder, wie er sagen würde, probehaltige Gute bedeuteten. Wer es aus dieser Erkenntnis heraus unternimmt, die Entwicklung Adam Müllers zu zeichnen, wird bald einsehen müssen, daß entscheidende Begriffe, die sein Weltbild konstituieren, höchst persönliche romantische und katholische Kategorien, unter denen er die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit anschaute, nicht an jenen geistigen Komplexen von Kunst und Philosophie gebildet waren, die für die ältere deutsche Romantik die eigentliche Materie ihrer Reflexion gebildet hatten, sondern am Erlebnis des Staates. Auf die Ästhetik sind sie von

[1]) Kleists Werke, Bd. V, S. 437.

da aus erst übertragen worden, trotzdem die Vorlesungen über deutsche Wissenschaft und Literatur, über dramatische Literatur und die Schrift von der Idee der Schönheit rein zeitlich den Vorlesungen über Friedrich II. und den Elementen der Staatskunst vorangehen. Die Vorrede zum ersten Buch des Gegensatzes (1804) enthält aber schon die glänzend stilisierte Aburteilung über Aufklärung und Revolution, ja schon der Göttinger Student hat Vorlesungen gegen die Französische Revolution gehalten[1]). Selbst in den Vorlesungen über die Idee der Schönheit kommt immer wieder die besondere politische Färbung, die alle Idealität für ihn annimmt, zur Geltung, jenes von ihm bis ins Spielerische totgehetzte »vermittelnde« Moment, das ihn die Literaturkritik vergleichen läßt mit der Stellung zwischen den Parteien. »Ministerial- und Oppositionspartei«, so heißt es am Schluß der Vorlesungen von der Idee der Schönheit, »sitzen im britischen Parlament an entgegengesetzten Seiten des Hauses: Burke setzte sich im Hintergrund zwischen beiden ganz allein hin. Was eine von beiden Partheien für sich erreichen konnte, genügte ihm nicht; er wollte, was sich aus dem Streit beider entwickelte. So wird die Zeit herbeigeführt, in der man wieder einmal mit ganzer Seele Parthei ergreifen kann«[2]).

Eine literarische und geschichtliche Analyse dieser Vorstellungswelt, wie sie aus allen möglichen Bildungsströmen gespeist ist, die einem so unbegrenzt aufnahmefähigem Talent im damaligen Deutschland zur Verfügung standen, führt also weit ab von dem, was man allenfalls noch Literaturgeschichte nennen könnte, in die Restauration der Staatswissenschaften, in die Geschichte des historisch-politischen Denkens[3]), ja — um das dem Ger-

[1]) Wurzbach, Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreich, Wien 1856—1891, XIX, 322.

[2]) Von der Idee der Schönheit, Vorlesungen S. 240. (1809.)

[3]) Leider fehlt eine Geschichte Burkes in Deutschland. Was Meusel gelegentlich in der großen Marwitz-Publikation und in der

manisten fremdeste Gebiet zu nennen — in die Theorie des Geldes, deren Verständnis einem freilich dadurch etwas erleichtert wird, daß Adam Müllers Lehren hier überraschende Berührungspunkte mit den modernsten Theorien, mit Simmels Philosophie des Geldes, vor allem mit Knapps staatlicher Theorie des Geldes zeigen[1]). Auf

Schrift über Edmund Burke und die Französische Revolution (Berlin 1913) bietet, sind doch nur Vorarbeiten; sehr wichtig sind die großen Aufsätze Sybels in Adolf Schmidts Allg. Zeitschrift für Geschichte VII, 1—83, VIII, 488—533, der zweite umgearbeitet in seinen kleinen Schriften I, 453 (1865); die wichtige englische Literatur bei Meusel a. a. O. Die Literaturgeschichte hat vollends von diesem politischen Denker bisher nur die kleine Schrift Vom Ursprung des Schönen und des Erhabenen bei Gelegenheit Schillers einigermaßen berücksichtigt, ihn aber sonst so sehr im Dunkeln gelassen, daß Walzel ihn in der ersten Auflage seines kleinen Kompendiums noch zu den Propagatoren der Französischen Revolution rechnen kann. Ich sage das nicht, um pedantisch dem Forscher ein kleines Versehen nachzurechnen, gebe aber andererseits zu bedenken, was er wohl einer Arbeit vorwerfen würde, die etwa über seinen Liebling Shaftesbury einen ähnlich fundamentalen Irrtum vortrüge, wobei noch zu bemerken ist, daß Shaftesbury den Romantikern schließlich doch nur Ideen vermittelt hat, die sie auch direkter von wo anders her, von Plato oder Goethe hätten haben können, während Burke sie etwas lehrte, was sie niemand anders hätte lehren können, weil für seine Ideen allein in England die Voraussetzungen gegeben waren. [Der oben ausgesprochene Wunsch wird erfüllt durch Frieda Braune, Edmund Burke in Deutschland. Ein Beitrag zur Gesch. des histor.-polit. Denkens, Heidelberg, Karl Winter].

[1]) Vgl. Ludwig Stephinger: Die Geldlehre Adam Müllers, Tübinger staatswissenschaftl. Abhandl. I. Heft, Stuttgart 1909. Die nützliche Arbeit rückt die Geldlehre M.s vielleicht allzusehr ins Zentrum und übersieht, daß sie weniger auf seinen Grundanschauungen als aus sorgsamer Beobachtung der besonderen Verhältnisse österreichischer Währungspolitik erwachsen ist. Eine Parallele zwischen Müller und Smith mußte in diesem Rahmen notwendig ziemlich unfruchtbar ausfallen, es wäre entschieden interessanter gewesen, statt dessen lieber eine Parallele mit einer der modernen Geldtheorien zu geben. Vgl. dazu Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft XXXIV (1910), S. 464ff.

alle hier entstehenden Fragen sollte die Biographie[1]) Auskunft geben, die ihrem Abschlusse nahe war, als ich anfing, mich mit Adam Müllers Ästhetik zu beschäftigen. Außer den oben erwähnten Fragmenten, einem Aufsatz in der Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft und allerlei Miszellen im Euphorion ist indessen bisher nichts erschienen, und wenn der Verfasser von dem in seinem Wiener Versteck immer noch nicht entdeckten handschriftlichen Nachlaß Adam Müllers hübsch sagt, er hätte die Stütze des Biographen sein sollen, statt der Alp seiner Träume zu sein, so darf ich von der Rolle, die seine Biographie für meine Arbeit gespielt hat, wohl ungefähr das gleiche sagen.

Wenn es nach dem Gesagten verständlich ist, daß in allen diesen komplizierten Fragen dem Historiker und Nationalökonomen das erste Wort gelassen werden muß, so kommt noch hinzu, daß für die Biographie der vielen Männer zweiten Ranges, die in den Zeitschriften und Zirkeln der Restauration eine Rolle gespielt haben[2]), so gut

---

[1]) Alexander Dombrowsky: Aus einer Biographie Adam Müllers, Göttinger Diss. 1911. Ferner Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 64, 377 ff., Euphorion XV, 570, 574, 575. Die übrigen Miszellen betreffen Kleist.

[2]) Die zusammenfassenden Darstellungen können hier natürlich nur ganz ungenügenden Aufschluß geben. Solche liegen bisher nur von katholischer Seite vor. Sie bieten sehr viel Stoff, indessen bringt es die katholische Geschichtsauffassung nun einmal mit sich, daß die feineren individuellen Differenzen nicht besonders hervortreten. Ihr liegt selbst Männern wie Origenes und Augustin gegenüber vor allem daran, den korrekten Katholizismus und die Einheit der menschlichen Natur als Ort der Heilsgeschichte herauszuarbeiten, und sie betrachtet alles Übrige gerne als bloß individuellen Erdenrest, für den sie sich weniger zu interessieren habe. Was in diesem Sinne ihren Wert als Forschung beeinträchtigt, hat auf der andern Seite ihre traditionellen Voraussetzungen so fest werden lassen, daß noch den neuesten Büchern für den, der das Spezifische des katholischen Standpunktes erfassen will, ein hoher Quellenwert zukommt. So kommt es, daß man aus Hertlings Kant-Aufsatz (Wetzers Kir-

wie noch nichts getan ist. Auf der Erforschung der romantischen Zeitschriften lastet ja überhaupt, wie die Herausgeber schon jetzt an ihren Früchten selbst zugestehen

---

chenlexikon (1889), S. 60ff., wieder abgedruckt in den Historischen Beiträgen zur Philosophie (1914) 303ff. ebensoviel lernen kann, wie aus den entsprechenden Gewährsmännern erster Hand. Das gilt mutatis mutandis auch von den einschlägigen Bänden von George Goyaus L' Allemagne religieuse, trotz seiner höchst respektabeln Beherrschung auch der Spezialliteratur. Brühls Geschichte der katholischen Literatur Deutschlands vom XVII. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Leipzig 1854, ist freilich etwas sehr primitiv. Was soll man von einem Literarhistoriker erwarten, der allen Ernstes Ladislaus Pyrker für den bedeutendsten deutschen Epiker erklärt (S. 367)? Dagegen wird man Werners Geschichte der katholischen Theologie und die Geschichte der katholischen Kirche im XIX. Jahrhundert des Bischofs Brück (1889) stets mit Nutzen nachschlagen.

Rosenthals Konvertitenbilder sind veraltet, schöpfen immerhin aber gelegentlich, z. B. für Adam Müller, aus Manuskripten, die uns nicht mehr zugänglich sind. Bergsträßers Studien zur Vorgeschichte der Zentrumspartei (1910) begrenzen leider das Thema allzusehr aufs Politische und schließen so z. B. den wichtigen »Katholiken« als rein religiöse Zeitschrift aus. Die protestantische Forschung des letzten Jahrzehnts hat uns, wenn auch für andere Zeiten, doch aber gerade gelehrt, wie die ideellen religiösen und selbst dogmatischen Grundlagen oft ein überraschendes Licht bis tief in das Wirtschaftsleben werfen. Ich erinnere nur an den Zusammenhang der Vertreibung aus dem Paradies bei Milton mit der reformierten Berufslehre. Für den Kreis des Erzherzogs Maximilian und des P. Hofbauer ist neuerdings einiges getan worden. Vgl. J. Eckardt: Cl. M. Hofbauer und die Wiener Romantikerkreise, Hochland 8, 17—24, 182—192, 841—850. Indessen sind hier Monographieen über die zahlreichen Konvertiten, die wir bisher eigentlich nur aus der überall Kryptokatholizismus witternden Broschürenschriftstellerei der Krug und Tzschirner kennen (s. besonders Krug: Proselytenmacherei, und Tzschirner: Reaktionssystem), dringend zu wünschen. Ich nenne nur Graf Reisach, Brunnow, Graf Mengersen, Baldamus (Lexikon Hamburgischer Schriftsteller I, 125ff.), Pfeilschifter (Bergsträßer S. 190ff.), Gothaer genealogisches Taschenbuch Briefadliger Herren 1910, S. 587. Vgl. überall die wertvollen Literaturnotizen Dombrowskys, der sich auf Radowitzens Nachlaß und die Archive von Anhalt-Köthen stützen konnte. Für die Männer, die in der ständischen Opposition gegen Hardenberg eine Rolle gespielt haben, sind wir im ganzen etwas

müssen, der Bann des bibliographischen Repertoriums[1]). Das hat schließlich dazu geführt, daß z. B. A. Weise die Entwicklung des Fühlens und Denkens der Romantik auf Grund der romantischen Zeitschriften[2]) darzustellen unternehmen konnte, indem er einfach den psychologischen Schematismus der Schule Lamprechts auf das im Repertorium dargebotene Material anwendete[3]). Auf diese Weise wird, um nur eines zu nennen, eine für die Erfassung

besser gestellt, besonders seit der Arbeit von F. Lenz. Walzels Artikel in der A.D.B. über Wilhelm von Schütz ist ziemlich schwach, berücksichtigt nur den verschollenen Poeten, nicht aber den viel einflußreicheren und im Grunde auch viel romantischeren landrätlichen Politiker (Goedeke VI, 680, dazu Dombrowsky, S. 20). Ebd. Ludolf Beckedorff, für den natürlich vor allem seine Gesammelten Landwirtschaftlichen Schriften, zwei Bände, 1849—1851, und seine Aufsätze in den Staatsanzeigen in Betracht kommen. Dazu über seine Konversion, Berliner Bonifazius-Kalender 1885, S. 1—70, und Bachmann, Hengstenberg, Bd. II, 45. Etwas abseits steht Joseph Bayrhammer, »Der Einsiedler vom Osragebirge«, von dem (vgl. auch Meusel und Kayser) eine Selbstbiographie erhalten ist (Wichtigste Lebensmomente der Kgl. bayerischen Civil- und Militärbedienstigten dieses Jahrhunderts, Augsburg 1819, Heft 2 und Heft 4).

[1]) Leider sind hier die Befürchtungen vollkommen gerechtfertigt worden, die Franz Schultz in seiner großen Rezension (Euphorion XIV (1907), 383) ausgesprochen hat. Es sind nicht einmal die reichen Nachträge und Ergänzungen verwertet, die er ebd. gegeben hat.

[2]) A. Weise: Die Entwicklung des Fühlens und Denkens der Romantik auf Grund der romantischen Zeitschriften, Leipzig 1912. Von der harmlosen Kompilation Bobeths (Zeitschriften der Romantik, Leipzig 1911), der eigentlich nur das Verdienst hat, die Titelblätter der einzelnen Zeitschriften in anschaulicher Reproduktion vorzuführen, kann hier füglich abgesehen werden.

[3]) Vor den terminologischen Verwüstungen dieses Lamprechtschen Schematismus ist seine Schule selbst dann nicht geschützt, wenn er nicht einfach ein allgemein zugängliches Material verarbeitet, sondern wenn es sich durchaus um die Verwertung selbst sehr entlegener Quellen handelt. Das zeigt an einem charakteristischen Beispiel Troeltsch in seiner Besprechung von Felix Günther: Die Wissenschaft vom Menschen (Geschichtliche Untersuchungen, ed. Lamprecht V, 1.) Historische Zeitschrift Bd. 103 (1909), S. 122ff.

der »reaktionär-theokratischen« Periode aufschlußreiche Quelle ersten Ranges wie die Deutschen Staatsanzeigen überhaupt nicht benutzt, an denen man gerade hätte studieren können, wie schnell die romantischen Politiker[1]), auf sich selbst gestellt, Bahnen zutrieben, die keine österreichische Regierung dulden konnte. Der eigentliche Zwiespalt zwischen den Postulaten eines theokratischen Idealismus und den gegebenen geschichtlichen Verhältnissen lag ja gerade hier und blieb keinem der Männer erspart, die die bestehenden Mächte mit Waffen stützen wollten, die eben zuletzt doch modernster Geist geschliffen hatte. An irgend einem Punkte mußte sich immer bemerkbar machen, daß der Staat Metternichs eben doch nur durch freilich bestechende Fiktionen mit einer Art Civitas dei gleichgesetzt worden war. Sobald die romantischen Politiker über die publizistische und agitatorische Vertretung hinaus, die man ihnen gestattete, einen wirklichen Einfluß auf den Gang der Geschäfte und die Entwicklung der Einrichtungen nehmen wollten, mußten sie an der österreichischen Regierung scheitern, die ja — darüber dürfen uns die berühmten Charakteristiken Franz' I. nicht täuschen, die aus grimmigem Haß geborene Grillparzers so wenig wie die vielleicht noch tödlichere objektive Ricarda

---

Dort auch, für meinen Zusammenhang wichtig, über den Mißbrauch der Begriffe »Rationalismus«, »relativ-objektivistisch«, »Subjektivismus«, »Kollektivismus«. Die dem Sinn des in Rede stehenden Begriffes völlig ferne Terminologie führt schließlich dazu, die tatsächlich vorliegende Kausalität zu übersehen und die Zusammenhänge dafür mit freier Phantasie aus den Forderungen der Methode zu erklären. Die Erwiderung von Günther: Troeltsch-Heidelberg und die Lamprechtsche Richtung, scheint mir mehr grob als treffend. Vgl. dazu auch W. Götz im Archiv für Kulturgeschichte, Bd. VIII (1910), S. 4ff.

[1]) Ich gebrauche hier das Wort im engeren Sinne der Restaurationspolitik. Schleiermachers und Niebuhrs Tätigkeit am Preußischen Korrespondenten ist natürlich wesentlich anders zu beurteilen.

Huchs im Risorgimento[1]) — im großen Ganzen in den Gleisen der Staatsweisheit des XVIII. Jahrhunderts und ihres aufgeklärten Despotismus verharrte[2]). Rein literarisch betrachtet, ist die Schilderung, die dagegen Adam Müller in den Brockhausschen Zeitgenossen von diesem Monarchen entworfen hat[3]), nicht weniger meisterlich, wenn auch die völlig verschiedene Bewertung gerade derselben Einzelzüge, das bis ins kleinste Detail konsequent Gegensinnige nicht einer gewissen Komik entbehrt, falls man etwa die beiden Porträts unmittelbar nebeneinander hält. Mit den Gegensätzen zwischen deutscher Intention und preußischer Lösung, die ja auch, wie Meinecke schön gezeigt hat[4]), unsern preußischen Reformern nicht erspart blieben, können diese Wiener Verhältnisse nicht wohl verglichen werden.

Man sollte meinen, die Beschäftigung mit gewiß nicht elementaren Begabungen, aber doch sehr kultivierten Menschen, die einen zudem mit einer Fülle der farbigsten und reizvollsten älteren deutschen Zustände und Verhältnisse in Berührung treten läßt, müßte die Forschung mehr locken, als immer wieder das frühromantische Bildungs- und Lebensideal zu paraphrasieren und aus den Fragmenten Friedrich Schlegels und Novalis', den Schleiermacherschen Reden und Monologen und Schellings frühen Schriften das als romantische Weltanschauung bekannte Ragout zu brauen. Wer zudem der Ansicht ist, daß wir den Begriff des Romantischen, wenn wir nicht überhaupt auf ihn verzichten wollen, noch einmal bestimmter werden fixieren müssen, der wird sich auch sagen, daß für solche Bemühungen diese Männer besonders interessant sind,

---

[1]) Ricarda Huch: Merkwürdige Menschen und Schicksale aus dem Zeitalter des Risorgimento.

[2]) Eugen Guglia: Friedrich von Gentz, Wien 1901, S. 125.

[3]) Brockhaus, Zeitgenossen I, S. 1ff.

[4]) Das Zeitalter der deutschen Erhebung S. 42 ff.

weil das, was man in ihnen als romantisch anzusprechen pflegt, sich mit historischen Kräften und Ideenmassen anderer Art mischt, so daß es sich, gerade weil es sich von diesen abhebt, vielleicht besser deuten und jedenfalls präziser fassen läßt als bei denen, die im engeren Sinne des Wortes zur romantischen Schule gehören. Solange diese oft recht aparten Menschen nicht als Gesamterscheinungen erfaßt sind, wird es immer etwas Mißliches behalten, einzelne ihrer Gedankengänge als Zwischenglieder für irgend einen mit noch so gutem Recht geforderten pragmatischen ideengeschichtlichen Verlauf zu benutzen. Wer zur einzelnen Erscheinung eine kleinere Distanz sich bewahrt oder richtiger vielleicht errungen hat, der verliert niemals ganz das unbefriedigende Gefühl, daß den Individualitäten doch schließlich Gewalt angetan wird. Solche Bedenken, die selbst so bedeutenden Leistungen gegenüber wie Meineckes Weltbürgertum und Nationalstaat doch bis zu einem gewissen Grade zu Recht bestehen bleiben, formuliert Franz Schultz gelegentlich eines ungedruckten Eichendorff-Briefes, den er in den Süddeutschen Monatsheften herausgibt[1]), dahin, daß die meisterhaften Darstellungen des politischen Denkens kaum je einen Ansatz zu einer wissenschaftlichen Herleitung der Stimmungsskalen und Ausdrucksformen machen, in denen sich deutsches patriotisches und nationales Gefühl fortab wie in einem festen Rahmen bewegt. Hierin liegt schon beschlossen, daß derartige Aufgaben zuletzt eben doch wieder an die Literaturgeschichte zurückfallen müssen, die freilich noch in ganz anderm Maße als bisher zu dem, was sich in diesen Formen ausdrückt, wird in Beziehung treten müssen. Wenn die bescheidenen Ergebnisse der folgenden Darlegungen gewiß in keinem Verhältnis zu den Vorarbeiten stehen, die für den Literarhistoriker nötig gewesen sind, um sich auch nur die Anfänge eines Verständnisses der heterogensten

[1]) Süddeutsche Monatshefte, April 1915, S. 134.

Materien[1]) zu erobern, an deren Behandlungsart er das romantische Denken erfassen soll, so liegt das doch zum Teil daran, daß die Wege, die die Erforschung der Ro-

[1]) Einige solche Materien, die ideengeschichtlich für das Verständnis romantischer Art mindestens so wichtig sind wie die rein literarischen Quellen, seien hier wenigstens erwähnt.

Die Debatte über Adel und Grundbesitz führt tief in die schon sehr spezialisierte Geschichte der politischen Parteien, die ihrerseits die ideengeschichtlichen Grundlagen meist zu vernachlässigen pflegt, trotzdem sich deren stark romantischer Einschlag noch in heute wirksamen Programmen und Zielen deutlich heraushebt.

Ferner ist die Auseinandersetzung mit dem Naturrecht sehr wichtig für das Verständnis romantischer Motive. Welche Wandlung hat nicht der Begriff Naturrecht durchgemacht, seit die christliche Kirche diese Schöpfung der Stoa einerseits als durch die Sünde verursacht, andererseits als Ausfluß des natürlichen Lichtes übernommen hatte, um ihr Verhältnis zu den außerchristlichen Tatsachen und sozialen Idealen gedanklich motivieren zu können! Das Naturrecht erscheint gemäß dieser Doppelseitigkeit bald als Verherrlichung der kirchlichen Autorität, bald als eine rationelle Staats,- Gesellschafts- und Rechtslehre oft mit sehr radikalen Konsequenzen. In der Lutherischen Berufslehre nimmt es einen extrem-konservativen Charakter an und erlaubt eine Scheidung der Moral des Berufes und Amtes von einer inneren rein persönlichen Christlichkeit, die meist politisch und sozial zu völliger Indifferenz führt. Der Calvinist dagegen leitet gerade aus dem Naturrecht das Recht ab, einer gottlosen oder vernunftwidrigen Obrigkeit zu widerstehen. Das führt zu dem ganz radikalen Naturrecht der Volkssouveränität und rationalen Gesellschaftsgestaltung durch die Individuen. So kommt es, daß noch heute gerade die orthodox-kalvinistischen Dissenters in England politisch die Hauptstützen der liberalen Partei sind, durchaus Reformer des öffentlichen Lebens im Sinne einer rationalen und natürlichen Zweckmäßigkeit. Das XVIII. Jahrhundert hat dann ein profanes Naturrecht und eine neue soziologische Auffassung ausgebildet, die zunächst von religiösen und kirchlichen Maßstäben unabhängig zu sein scheint. Aber auch hier ist natürlich die Kontinuität eines jahrhundertelangen Prozesses stärker, als es einer im Kampf begriffenen Generation bewußt sein kann. Vor allem liegt formal das gleiche Schema vor: denn jene ideale Gesetzgebung steht zu der wirklichen Beschaffenheit der Gesellschaft mindestens in so utopischer Spannung wie die Bergpredigt zum natürlichen Leben. Damit sind natürlich die anderen

mantik in den letzten Jahren gegangen ist, überall bereits bei der Grundlegung eine kritische Auseinandersetzung fordern und so nötigen, bei Polemik und Vorfragen

---

Einflüsse auf das moderne Naturrecht, der Emanzipationsdrang des Bürgertums, die Analogie der mathematischen Methoden, der Rationalismus des absoluten Staates nicht geleugnet. Aber noch Christian Wolff hält die Identität von Naturrecht und christlichem Sittengesetz fest. Die Opposition der Romantik stammt aus dem Erleben der radikalen naturrechtlichen Konsequenzen in der Französischen Revolution; sie empfängt wichtige Anregungen von den Geschäftsmännern und Juristen, die sich im übrigen durchaus an die Ideen des XVIII. Jahrhunderts halten und die ja so vielfach die Lehrer der Romantik gewesen sind. Diese Männer verdienen auch, abgesehen von Möser, den schon Savigny immer wieder als Vorbild preist, durchaus mehr Beachtung, als ihnen bisher geschenkt worden ist. Ihr Positivismus, der sich mit den staatserhaltenden Elementen der Romantik leicht zusammenfinden konnte, darf freilich von uns nicht zu romantisch interpretiert werden, und Dombrowsky ist sicherlich nicht im Recht, wenn er einen Mann wie Hugo zur historischen Schule rechnet. D. ist überhaupt einseitig juristisch orientiert. Hätte er sorgsamer zwischen seinen theologischen und juristischen Gewährsmännern abgewogen, so brauchte er das Jus divinum als reaktionäres Naturrecht nicht zu beanstanden, denn dieses Jus divinum übt ja in der Tat alle Funktionen des Naturrechts aus, und die Romantik hat hier eigentlich nichts weiter getan, als eine Art Säkularisation rückgängig gemacht.

Damit ist aber die Kompliziertheit der Frage immer noch nicht erschöpft. Der ganze Ideenkreis konnte noch unter nationalen Gesichtspunkten bewertet werden, wobei sich wiederum ein Doppelgesicht zeigt. Das Naturrecht mußte dann nämlich dem gewohnheitsrechtlich denkenden und also irrationalistisch gestimmten Germanisten als rechte Ausgeburt eines Geistes lateinischer Ratio und Abstraktion erscheinen. Auf der anderen Seite ist aber das Naturrecht materiell in vielen Fällen gerade ein Vehikel deutscher Rechtsgedanken gewesen, das dem Widerstand gegen die receptio in complexu diente. Aus der unübersehbaren Literatur hebe ich nur einiges heraus, das vielleicht geeignet ist, die Aufmerksamkeit der Fachgenossen auf dieses Gebiet zu lenken. Otto Gierkes großartiges Buch über Johannes Althusius hat hier jede Bahn gebrochen (2. Aufl. 1902). Vgl. ferner seine Berliner Rektoratsrede: Die historische Rechtsschule und die Germanisten, 1903, ferner seine Breslauer Rektoratsrede über Naturrecht und deutsches Recht,

zu verweilen. Ich habe darauf verzichtet, das vielfach entlegene und von der Forschung noch kaum benutzte Material beizubringen, das mir bei diesen Vorarbeiten

(Frankfurt a. M. 1887), beide mit reichen Literaturhinweisen. Deutsches Privatrecht I, § 15 u. 27, bes. S. 116ff. u. 120ff. Dazu den schönen Aufsatz von Friedrich Wolters: Die theoretische Begründung des Absolutismus, in den Grundrissen und Bausteinen zu den Ehren Gustav Schmollers. Troeltsch: Das stoisch-christliche Naturrecht und das modern-profane Naturrecht (Historische Zeitschrift 106 [1911], 237). Inwieweit man Stammlers »richtiges Recht« als ein Wiederaufleben naturrechtlicher Motive ansehen kann, vermag ich als Laie nicht zu entscheiden. Die moderne Auffassung sieht die Bedeutung des Naturrechts vor allem darin, daß es dem Rechtsgedanken als solchem gegenüber allem Positivismus Selbständigkeit erkämpft hat. Jeden Versuch neuer Wiedererweckung des Naturrechts zu einem leiblichen Dasein hält Gierke (Johannes Althusius, II. Aufl. Breslau 1902, S. 366) für verfehlt. Mit dieser Auffassung ist eine Art Mittelweg zwischen Aufklärung und Romantik beschritten, der mir für moderne Lösungen typisch zu sein scheint.

Drittens endlich gibt die Rezeption der Lehren des Adam Smith ein Beispiel dafür, daß alle von der Romantik formulierten Antithesen mit Vorsicht interpretiert werden wollen. Die Romantik hat die Lehre des Adam Smith nicht durch ein anderes eigenes System bekämpft. Ein solches ist bisher gegen die klassische Nationalökonomie überhaupt nicht aufgestellt worden. Die romantische Leistung beruht vielmehr darauf, die Gesichtspunkte gefunden und fixiert zu haben, die die Debatte zwischen liberaler individualistischer Demokratie und den korporativen Mächten im Grunde noch heute beherrschen. Vgl. etwa H. Krause: Die Familienfideikommisse von wirtschaftlichen, legislatorischen, geschichtlichen und politischen Gesichtspunkten, Berlin 1909; ferner M. Weyermann: Zur Geschichte des Immobiliarkreditwesens in Preußens mit besonderer Nutzanwendung auf die Theorie der Bodenverschuldung, Karlsruhe 1910. Ferner die Erörterungen in Sohnreys Archiv für innere Koloniastion. Daß etwa die agronomischen Briefe (Friedr. Schlegels Deutsches Museum 1812) durch einen Größeren, durch List, im Bewußtsein der Nachfahren verdunkelt worden sind, nimmt ihnen historisch nichts von ihrem Wert. Die Antithese, in der die ständische Opposition gegen die Agrargesetzgebung den Gegner sah, war keineswegs so eindeutig und ausschließend, wie ihre Propaganda uns glauben machen könnte. Zwar gibt sich Müller den Anschein, die großen Verdienste Adam Smith' zu wür-

begegnet ist, weil sich jene Auseinandersetzung am besten bei Gelegenheit des schon überall bearbeiteten Stoffes führen läßt. Wenn dabei die Einwände gegen eine im übrigen dankbar benutzte Forschung[2]) stärker zur Geltung

digen, aber er tut das nur aus dem schriftstellerischen Instinkte, den Protest gegen die Übertragung des Merkantilismus auf preußische Verhältnisse dann um so wuchtiger vorbringen zu können und sich um so ungehemmter gegen die deutsche Schule des großen Schotten ins Zeug legen zu können, gegen Friedrich von Cölln (Neue Feuerbrände, 1807 Heft 6), gegen F. Buchholtz, den bekannten Verfasser der Schrift über den Geburtsadel, und vor allem gegen Jakob Christian Kraus, dessen von Auerswald posthum publizierte Staatswirtschaft (Königsberg 1808) ja die große Fehde in den Abendblättern herbeigeführt hat. Hardenberg könnte man noch am ehesten als Smithianer bezeichnen. Aber die Gestalt Steins fügt sich auch hier keiner Schablone. Auf seinem 1802 gekauften Gute Birnbaum bei Meseritz tritt er für rationelle Fruchtfolge ein, denkt aber deutschrechtlich ständisch genug, um das Corpus der großen Landeigentümer als die zu konservierende Grundlage der Verwaltung anzusehen. Vgl. Friedrich Lenz: Agrarlehre und Agrarpolitik der deutschen Romantik, Berlin, 1912. Auch Marwitz finden wir als Musterwirt im Sinne Thaers und trotzdem als Führer der ständischen Fronde auf das stärkste von romantischen Ideen beeinflußt. Vgl. Steffens: Hardenberg und die ständische Opposition 1810/11, 1907; W. Schmidt, Konservative Monatsschrift, Okt.-Nov. 1910. Dazu Meusel a. a. O. Dem entspricht es nur, wenn die neuere Forschung herausgestellt hat, daß schon Adam Smith selbst mit nichten ein reiner Individualist gewesen ist. Was von August Oncken über Smith und Kant (1877) erschienen ist, erstreckt sich leider nur auf Politik und Ethik. Ob er die Arbeit deshalb nicht weitergeführt hat, weil sich seine These als unhaltbar erwiesen habe, wie Friedrich in seinem großen Buche: Die klassische Philosophie und das Wirtschaftsleben will, dessen Umfang mir übrigens in keinem rechten Verhältnis zu der Förderung steht, die es zu bieten vermag, lasse ich dahingestellt. Vgl. jetzt außer den tiefen Untersuchungen von Hasbach vor allem die Arbeit von Huth: Soziale und individualistische Auffassung im XVIII. Jahrhundert, vornehmlich bei Adam Smith und Adam Ferguson. (Staats- u. sozialwissenschaftliche Forschungen. Hrsg. v. Schmoller u. M. Sering H. 125) Leipzig 1907.

[2]) Ich muß freilich gestehen, daß ich von den juristischen, nationalökonomischen und theologischen Arbeiten meist mehr lernen konnte als von den im engeren Sinne des Wortes literarhistorischen.

kommen als ihre positive Würdigung, so liegt das in der Natur der Sache; auch habe ich nicht zu verantworten, daß jene notwendige Auseinandersetzung nicht in den dazu bestimmten Organen erfolgt ist und sich nun also störend in die monographische Arbeit eindrängt. Daß bei allem Negativen mindestens wissenschaftsgeschichtlich einige Fragen geklärt und gefördert werden, darf man mir hoffentlich zubilligen.

II. Zur Geschichte der Forschung von Dilthey bis Walzel.

Die deutsche Literaturgeschichte hat niemals ganz darauf verzichtet, die allgemeinen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, unter denen das literarische Leben sich abspielt, in den Bereich ihrer Darstellung zu ziehen. Gemäß ihrer philologischen Vorgeschichte hat sie aber den älteren Zeiträumen gegenüber im großen ganzen die Praxis festgehalten, dieses geistige Leben erst da zu fassen, wo es sich in den im engeren Sinne des Wortes literarischen Gattungen ausdrückt. Für die zweite Hälfte des XVIII. Jahrhunderts ist dieses Prinzip mit Recht aufgegeben worden, und der mindestens in der Intention alles umfassenden hohen und reichen Geistigkeit der Romantik gegenüber mußte mit ihrer Tendenz auf eine progressive Universalpoesie jede Sonderung und Beschränkung auf literarische Gattungen als überlebte, an Aufklärung gemahnende Schulfuchserei erscheinen, die allenfalls in den Lehrbüchern der Stilistik und Wohlredenheit sich vernehmen lassen dürfe. Die beiden Forscher, von denen 1870 der entscheidende Anstoß kam, Rudolf Haym und Wilhelm Dilthey, brachten eine ausgesprochen philosophische Orientierung mit, die sie befähigte, die in Betracht kommenden Probleme über die zufällige literarische Formulierung hinaus, die eine radikale, dialektisch äußerst begabte Generation junger Genies ihnen gegeben hatte, auch nach ihrer rein sachlichen Seite zu beurteilen. Besonders Dilthey stand,

wie sich immer klarer zeigen sollte, in einer Tradition der Analyse und Auffassung des Menschen[1]), die seit Renaissance und Reformation niemals ganz abgerissen war, und die die Romantiker also zwar nicht geschaffen, aber doch entscheidend modifiziert hatten. Was lag näher, als daß sein Interesse sich zunächst auf die Genesis jener Modifikationen richtete, auf die Entstehung der geschichtlichen Welt, für die die romantische Frühzeit soviel bedeutet. Sie war ihm aktuelle Wissenschaftsgeschichte von keineswegs »bloß noch historischer Bedeutung«, und er konnte sich ihr gegenüber vielmehr oft durchaus noch als wissenschaftlicher Forscher, nicht nur historisch begreifend, sondern zustimmend und ablehnend verhalten. Es ist immer wieder lehrreich, die in Zustimmung und Einwänden gleich charakteristische Rezension zu studieren, die Rudolf Haym dem ersten Bande der Schleiermacher-Biographie gewidmet hat[2]). Sollte, so sagt er, jenes Verhältnis der Unangemessenheit und des Nichtfertiggewordenseins nicht verlorengehen, das der philosophischen Leistung Schleiermachers gegenüber der Fülle dessen anhaftete, was er war und lebte, so mußte sich der Darsteller in den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Intentionen Schleiermachers versetzen und von ihm aus zum Kritiker seiner Leistung werden. Vor der Seele des Lesers soll, wenn er das Buch schließt, nicht allein das Bild dieses großen menschlichen Daseins stehen, sondern zugleich »ein Zusammenhang bleibender Ideen, streng begründet, eingreifend in die wissenschaftliche Arbeit und das handelnde

[1]) Vgl. die Bibliographie der Schriften Diltheys von Hans Zeek im Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. XXV., N. F. 18, S. 154. Dazu die eindringende Arbeit Arthur Steins: Über den Begriff des Geistes bei Dilthey (Bern 1913), gegen die nur etwa einzuwenden ist, daß der kritische Teil durch seine mindestens in der Formulierung Rickertschen Positionen den Intentionen des Biographen und Historikers nicht immer soweit nachkommt, wie das doch wohl möglich wäre.

[2]) Wieder abgedruckt in Hayms Ges. Aufsätzen 1903, S. 355ff.

Leben der Gegenwart«. So wird in der Form biographisch-historischer Darstellung der Versuch gemacht, die höchsten ethischen und erkenntnistheoretischen Fragen weiterzuführen. Dabei eröffnet sich die ganze Problematik des Einverständnisses zwischen historischer Form und kritisch-philosophischer Endabsicht. Die Haymsche Formulierung ist so aufschlußreich, daß ich sie in extenso wiedergebe:

»Es beeinträchtigt . . . . . in etwas die Durchsichtigkeit der Arbeit, daß der Verfasser gleichsam zwei Seelen hat, und daß der Selbstdenker oft zu sehr den urteilenden Erzähler, den Berichterstatter beiseite schiebt. Uns bedrängt bei der eindringenden und gleichsam ruhelos wühlenden Vertiefung des Verfassers in die Ideenwelt, mit der er es zu tun hat, eine solche Fülle von Gesichtspunkten und Problemen, daß wir in Versuchung sind, die dadurch entstehende Gedankengärung auf die Unfertigkeit seiner eigenen letzten Überzeugungen zu schieben. Hat er sich wirklich für sich schon zu einem reifen und festen Urteil hindurchgearbeitet? Ist er nicht hier und da zu geistvoll und zu gedankenreich, um uns ein unbedingt vertrauenerweckender Führer zu sein? Ginge es ihm etwa dann und wann, wie er so treffend einmal von Fr. Schlegel sagt, daß er die einzelne Untersuchung nicht rein zu führen und abzuschließen imstande ist, weil gleichzeitig seine ganze Ideenmasse in Bewegung ist? Ist er nicht stellenweise selber noch zu unmittelbar in den dargestellten Bildungsprozeß verwickelt, gleichsam zu sehr noch leidend von den Elementen desselben affiziert, um dieselben frei übersehen und beherrschen zu können? Das Interesse der Forschung, um es anders zu sagen, wird oft ungebührlich laut über dem der Darstellung. Subjektive Aufklärungsbedürfnisse, Fragen und Untersuchungen, die in einer anderen Umgebung entsprungen sind, mischen sich störend ein, und wir haben den Eindruck, als ob noch im Moment der Darstellung selbst der historische Stoff dem Darsteller

nur Mittel zum Zweck, nur ein Leitfaden zum Studium mehr oder weniger entlegener wissenschaftlicher Probleme würde[1])«.

Als Historiker pflanzt Dilthey in pragmatisch-genetischer Darstellung die Gedanken als menschlich gedachte auf ihren natürlichen Boden zurück, der allein ihrem Wachstum die Nahrung zuführt. Den Bildungsjahren eines bedeutenden Menschen tut diese Art der Darstellung restlos genug, allein es fragt sich, ob sie auch vermag, was in schwankender Erscheinung sich entwickelt hat, nunmehr mit dauernden Gedanken zu befestigen. Der zweite Band hätte zwei Aufgaben zu erfüllen gehabt, er würde darzustellen gehabt haben, wie all die idealen Anschauungen, deren Entstehen in Schleiermachers Seele, deren erste lebensvolle Erscheinung wir kennengelernt haben, in immer strengerer wissenschaftlicher Durchbildung der systematischen Form zustrebten, und zweitens, wie mehr noch als wissenschaftliche Arbeit das Leben diese Ideale reifte, wie sie in einer geschichtlich großen Zeit sich bewährten und durch die dem Staat, der Kirche, dem Vaterlande gewidmete Wirksamkeit bestimmend in die Gestaltung der Wirklichkeit eingriffen. Mit anderen Worten: das bleibende Wesen Schleiermachers, das, was man seine historische Leistung nennen könnte, hätte dargestellt werden sollen. Es ist bekanntlich nicht so gekommen, der »Selbstdenker« triumphierte über den Biographen, oder vielmehr methodologischer Tiefsinn führte diesen dazu, zunächst den Grundbegriffen der historischen Vernunft nachzugehen, die überhaupt erst die Fixierung historischer Größe ermöglichten. Statt des zweiten Bandes erschien erst 16 Jahre später die Einleitung in die Geisteswissenschaften, und so brachen gleich 1870 diese groß angelegten Versuche ab, so daß die Aufgabe, das Werk eines der großen Romantiker darzustellen, bis heute keine

[1]) A. a. O. S. 362ff.

befriedigende Lösung gefunden hat. In diesem Stadium größter Anforderungen, ja fast unlösbarer Schwierigkeiten, empfing in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts die damals eben durch Wilhelm Scherer entscheidend beeinflußte, manche sagen, geschaffene junge Wissenschaft der neueren Literaturgeschichte diese Probleme und damit die Aufgabe, ihre Erledigung aufzunehmen. Man muß gestehen, daß sie für ein solches Unternehmen wenig Voraussetzungen mitbrachte[1]). Hatte sie doch eben an dem exemplarischen Fall Goethes gelernt, durch ihre Kategorien des Ererbten, Erlernten und Erlebten alles ruhende Sein in den Fluß des Werdens aufzulösen, und war sie doch nur allzuwenig geneigt, irgendeine Substanz, ein Absolutes bestehen zu lassen, das jenseits der Entwicklung als beharrendes Wesen von überhistorischer Dignität sich behaupten könnte. Wo die Schererschule sich um die Erforschung der Romantik kümmerte, da machte sie nach ihrer Weise bisher ungedruckte Dokumente zugänglich, trieb Stoff- und Motivgeschichte und verrichtete solide textkritische Arbeit. Die Verdienste Jakob Minors um Wilhelm Schlegel, Friedrich Schlegel und Novalis sind dafür symptomatisch. Eine Lösung der von Dilthey gestellten Aufgaben war von einer wissenschaftlichen Schule, die sich ihrer Interesselosigkeit für philosophische Probleme geradezu rühmte, schlechterdings nicht zu erwarten. Ihr lagen die ausgeprägten dichterischen Physiognomien der jüngeren Generation näher, die Kleist-Forschung etwa blühte auf, nicht ohne daß man übrigens hier und da hören konnte, Kleist sei eigentlich gar kein Romantiker[2]).

---

[1]) Dies wird recht deutlich, wenn wir die zitierte Besprechung Hayms mit Wilhelm Scherers Besprechungen Diltheys vergleichen: »Friedrich Schleiermacher« in der Presse vom 3. September 1870, Nr. 243, und »Über die Religion« ebd. 7. IX., Nr. 247, wieder abgedruckt in den Vorträgen und Aufsätzen, S. 373ff., S. 380ff.

[2]) So noch Ernst Kayka: Kleist und die Romantik, Berlin 1906, dazu die Rezensionen von Walzel in den Jahresberichten

Wenn die strenge Methode, die von der älteren deutschen Philologie ausgebildet worden war, nun auch in der neueren Literaturgeschichte angewandt wurde, so waren die Schüler Scherers zum Teil stark am literarischen Leben der Gegenwart interessiert, und wenn sie sich mit richtigem Instinkt von den oben besprochenen philosophischen Problemen fernhielten, so bildeten sie dafür eine literarische Kritik aus, die denn doch wieder über die Doktrin hinaus dem einzelnen Werk und der fertigen Leistung gerechter wurde[1]). Ich übersehe nicht vollständig, wie die heute ja zum Gemeinplatz gewordene Überzeugung von der Reform- und Ergänzungsbedürftigkeit der Scherer-Schule im Sinne einer philosophischen Orientierung zustande gekommen ist. In dieser Überzeugung fanden sich jedenfalls die verschiedensten Elemente zusammen, und ihre Kritik war vielleicht schon darum zu so großer Unfruchtbarkeit verurteilt, weil sie alle bildungspolitische und kunstpädagogische Gesichtspunkte von außen her an ihren Gegenstand heranbrachten, nicht in dem Betrieb und seiner schweren Dienste täglichen Bewahrung aufgewachsen und die besonderen Lebensbedürfnisse der Forschung deshalb zu beurteilen nicht in der Lage waren, der als einem eigengesetzlichen Organismus eben doch nur nach ihren eigenen Gesetzen Recht zu sprechen war. Schon der Punkt, an dem sie einsetzten, zeigte eine gewisse Unberufenheit, in diesen Fragen mitzureden; man kann nämlich nicht durchaus sagen, daß Scherer ohne philosophische Orientierung gewesen wäre. Eine unbefangene Betrachtung, etwa seiner Poetik, könnte viel eher umgekehrt zu der Ansicht führen, er habe mit seiner, dem Eigentümlichen geisteswissenschaftlicher Begriffs-

für neuere deutsche Literaturgeschichte (1906/07, S. 900). Zustimmender aber M. Jacobs (ebd. S. 900). Vernichtend Roethe im Anzeiger für deutsches Altertum, 32, 244.

[1]) Vgl. jetzt besonders Otto Brahms Kritische Schriften, II. Bd., Berlin 1913/14.

bildung oft kaum noch sein Recht lassenden reichlichen Verwendung naturwissenschaftlicher Analogien dem naturwissenschaftlich orientierten Positivismus allzu unbedenklich nachgegeben, der damals, vor dem Einsetzen und Durchdringen der neuen Kantbewegung, sich als Vulgata jedem Spezialisten anbot[1]), sobald er einer allge-

[1]) Roethes große gehaltreiche Besprechung der Kleinen Schriften Scherers (Anzeiger für deutsches Altertum XXIV (1898), 225), die freilich von der Weltanschauung des Rezensenten mehr enthält, als von der des Rezensierten, knüpft die Auseinandersetzung vielleicht zu ausschließlich an den Gegensatz seines eigenen aristokratisierenden Individualismus zu dem sozial-psychologischen Programm Lamprechts an. Nach nahezu einem Vierteljahrhundert methodologischer und geschichtsphilosophischer Debatte können wir doch wohl sagen, daß jene periodisierenden, typisierenden, und last not least liberalen Neigungen Sch.s eben nicht nur Schönheitsfehler im Sinne Roethes sind, sondern mit dem Einfluß der naturwissenschaftlichen Denkweise zusammenhängen, als deren Folgeerscheinung sie vielmehr begriffen werden müssen. Interessanter wäre eine eingehende Untersuchung des Verhältnisses zwischen Scherer und Dilthey. Auch wer Kundgebungen des Sicheinsfühlens nicht zu überschätzen pflegt, kann nicht übersehen, daß es in den Anfängen beider weitreichende Gemeinsamkeiten gegeben hat. Denn nicht nur waren eben Diltheys Anfänge sehr positivistisch, seiner ganzen Arbeitsweise nach mußte er alles Material dankbar entgegennehmen, das ihm die großen Vertreter der philologisch-historischen Disziplinen darreichten. Sie haben sich dann freilich viel weiter auseinander entwickelt, als die vorsichtigen Bemerkungen zu Scherers Poetik oberflächlichem Blick verraten. Vgl. auch Dilthey, Wilhelm Scherer zum persönlichen Gedächtnis, Deutsche Rundschau, Jahrgang XIII, Bd. 49 (1886). Da endlich Walzel in dem bekannten Aufsatz der Germanisch-Romanischen Monatshefte Erich Schmidt auf Grund einer unsystematischen Gelegenheitsrede (über die literarische Persönlichkeit), von der dieser selbst in viel weniger feierlichen Wendungen zu reden pflegte, zu den Vertretern synthetischer Literaturwissenschaft gerechnet hat, so seien hier noch ein paar Worte über das Verhältnis Erich Schmidts zu Dilthey angefügt. Jeder, der Erich Schmidt gekannt hat, wird hier den großen Respekt in Rechnung stellen, den ein innerlich so ehrfürchtiger Mann wie er vor der geistigen Kapazität und der Weite Diltheys hatte. Wenn er aber

meineren Grundlegung zu bedürfen meinte. Das bloße Schlagwort »philosophische Literaturgeschichte« schließt gar nicht aus, daß der Forscher, der sie heute fordert, von einer heutigen philosophischen Richtung genau so abhängig ist wie Scherer von diesem positivistischen Naturalismus. Mag immerhin heute, bei dem verwirrenden Reichtum philosophischer Gedankenbildung von Husserl bis zur Marburger Schule, eine einzelne, mit der Situation jener Tage vergleichbare, allgemeine Anerkennung beanspruchende Weltanschauung nicht in Betracht kommen, und gehört also ein gewisses Maß geistiger Selbständigkeit und autonomen Denkens dazu, sich einer bestimmten Richtung anzuschließen, so ist mit einer solchen Entscheidung prinzipiell, methodologisch wie erkenntnistheoretisch, gar keine Änderung des Verhältnisses von Literaturgeschichte und Philosophie erreicht; die Möglichkeiten, sich mißzuverstehen, bleiben genau so groß wie vorher. Wie weit Scherers spätere Entwicklung über den Standpunkt seiner Poetik noch hinausgeführt hätte, läßt sich schwer sagen. Sicher ist, daß schon in seinen Anfängen Ansätze zu einer Haltung lagen, die den besonderen Bedürfnissen von Historie und Philologie in ganz anderem Maße gerecht wird. Die Widmung an Müllenhoff, die er

in seiner akademischen Antrittsrede sich ohne Einschränkung zu den Wegen und Zielen Diltheys bekennt, so ist das mehr eine theoretische Anerkennung des Zieles, und gerade eine Vergleichung etwa des Lessing-Aufsatzes von Dilthey mit den entsprechenden Kapiteln der Biographie zeigt, daß er praktisch Diltheys Wege zu gehen nicht gewillt war. In der Ästhetik als dem Punkte, der ihn als Literaturhistoriker am unmittelbarsten anging, schließt seine Haltung gegenüber Dilthey ein Minus, aber auch ein Plus ein. War es ihm nicht gegeben, alle Instinkte seines literarischen und künstlerischen Urteils begrifflich zu verarbeiten, und blieb er hierin selbstverständlich hinter dem Kritiker der historischen Vernunft zurück, so hatte er sich dafür auf der anderen Seite einen Sinn für das dichterische Gebilde bewahrt, während für Dilthey sich leicht alle geprägte Form in ein bloßes Organ des Lebensverständnisses auflöste.

schon 1863 der ersten Auflage seiner Geschichte der deutschen Sprache vorangeschickt hat[1]), entwirft ein großartiges, noch heute hinreißendes Programm, wie es umfassender wohl niemals aufgestellt worden ist. Soll sich doch auf der unter dem Gesichtspunkt der Kausalität unternommenen Erforschung der nationalen Lebensäußerungen in ihrer Totalität sogar das stolze Gebäude einer nationalen Ethik erheben[2]). So kommt hier noch einmal der große Lebenszusammenhang zu seinem Rechte, in dem die Germanistik, über alle Beziehungen theoretischen Wissens und Erkennens hinaus, zu den geistigen Geschicken des deutschen Volkes steht und den ihr die heroischen Vertreter ihrer ersten Generation als kostbarstes Gut vermittelt hatten. Es ist klar, daß eine Kritik, die auf der Höhe ihrer Aufgabe stand, an diese Ansätze hätte anknüpfen müssen. Von denjenigen, die sich im Kampfe gegen Scherer besonders hervorgetan haben, waren Versuche in dieser Richtung begreiflicherweise nicht zu erwarten. Inzwischen hatte sich aber aus den Kreisen der Literaturgeschichte selbst ein Fachmann zum Sprecher jener Bestrebungen gemacht. Lehrend und forschend, rezensierend und referierend hat Oskar Walzel[3]) immer

[1]) Zur Geschichte der deutschen Sprache, auch in der zweiten Ausgabe abgedruckt.

[2]) A. a. O. X.

[3]) Walzel hat seine Auffassung nicht in einer großen zusammenhängenden Darstellung niedergelegt, sondern in dem gedrängten kleinen Kompendium der Sammlung Aus Natur und Geisteswelt. Die Änderungen und Milderungen der zweiten Auflage (1912) sind nicht aus einer Änderung des Standpunktes erfolgt, sondern werden mit dem Charakter der Sammlung sowie damit begründet, daß der Vf. inzwischen in seiner Aufsatzsammlung Vom Geistesleben des XVIII. und XIX. Jahrhunderts (1911) sich über vieles ausführlicher habe aussprechen können. Der Leser der zweiten Auflage wird im Vorwort ausdrücklich auf die erste Auflage verwiesen, so daß also eine kritische Auseinandersetzung durchaus beide Ausgaben heranziehen muß. Vielleicht ist für unseren Zweck der ersten sogar, um einer gewissen Konsequenz willen, der Vorzug

wieder den Ruf nach Philosophie oder mindestens nach philosophischer Durchbildung erhoben und betätigt. Er hat nicht nur eine Menge Monographien wegeweisend angeregt, sondern seiner besonderen Auffassung auch auf den geistesgeschichtlichen Nachbargebieten Anerkennung zu verschaffen gewußt. So redet er wohl bei Gelegenheit einer Besprechung von Poetzschs Studien zur frühromantischen Politik- und Geschichtsauffassung (Leipzig 1907) mit begreiflicher Befriedigung davon, daß in dieser Arbeit nun auch die Geschichtswissenschaft von seinen Ergebnissen Kenntnis genommen habe und durchaus auf den Wegen wandle, die seine neue Auffassung der Romantik gewiesen habe[1]). Sein Einfluß ist also so groß, daß der, der diese Wege nicht für fruchtbar zu halten vermag, gegründeten Anlaß hat, seine Bedenken dagegen geltend zu machen.

Zwei Momente sind hervorzuheben: einmal kam Walzel nicht von einem prinzipiellen Durchdenken der methodologischen Probleme, deren Schwierigkeiten ich

---

zu geben. Dazu kommt dann die schier unübersehbare Fülle der Abhandlungen und Rezensionen in der Deutschen Literaturzeitung, im Euphorion, im Anzeiger für deutsches Altertum, in der Germanisch-Romanischen Monatsschrift, in der Zeitschrift für den deutschen Unterricht, im Shakespeare-Jahrbuch, in der Internationalen Wochenschrift, in den Kantstudien, in den Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum usw. Für die methodischen Voraussetzungen hebe ich besonders hervor: Germanisch-Romanische Monatsschrift II, 257ff., 321ff. Ferner das Prometheus-Symbol von Shaftesbury bis Goethe (1910), auch als Sonderdruck erschienen. Vor allem sind die Ansichten W.s implicite und leider meist auch explicite ein dem Artikel »Romantik« der Jahresberichte für neuere deutsche Literaturgeschichte niedergelegt, den er seit Bestehen dieser Bibliographie (1890) bearbeitet. Endlich würde er wohl selbst nichts dagegen einzuwenden haben, wenn man die Arbeiten und Rezensionen Marie Joachimis durchaus als Quellen erster Hand für die Fixierung seines Standpunktes benutzt. Sonstige Arbeiten zitiere ich, wo sich Gelegenheit dazu bietet.

[1]) Jahresberichte 1906/07, S. 899, dazu DLZ 29, 2215ff.

anzudeuten versucht habe. Vielmehr ergab sich ihm seine Forderung aus der besonderen Natur seines Arbeitsgebietes gleichsam mehr okkasionell. Da ja die Produktion der Romantik zu einem bedeutenden Teile philosophischer Natur war, so versteht es sich von selbst, daß der Forscher sich die Mittel aneignen muß, die ihn instand setzen, diesen Teil der Romantik zu verstehen und nach seiner historischen Wirksamkeit zu bewerten. Er könnte an sich dabei wohl in rein philologischer Haltung verbleiben, wie es denn wohl keinem, der zum Verständnis eines mittelhochdeutschen Textes etwa scholastische Termini in größerem Umfange heranzieht und also einmal etwas von Universalienstreit gehört hat, beifallen wird, sich deshalb als Philosophen oder auch nur als philosophisch gebildet zu bezeichnen. Darf es also schon bedenklich machen, daß Walzel im Gegensatz zu den älteren Forschern nur als Gelegenheitsdenker auftritt, so schrumpft das große Problem, das hier angerührt werden sollte, zu einer, wenn das Gleichnis verstattet ist, Lokalfrage zusammen, sobald man sich überzeugt, wie klein zweitens das Hinterland ist, das hier seinen Vertreter so weitgehende Forderungen erheben läßt. Wie man etwa einer Theorie vom altgermanischen Versbau auch noch in ihrer vollen Ausbildung wird nachrechnen können, ob sie ihre Kriterien an der Gesamtheit des überlieferten Materials ausgebildet hat oder etwa nur an den Skaldengedichten, so hat der stoffkundige Forscher meiner Ansicht nach nie ganz überwunden, daß er ursprünglich von der Beschäftigung mit Fr. Schlegel, und zwar wesentlich dem Schlegel vor der Pariser Reise ausging, wobei sich naturgemäß der Akzent für die nächsten Genossen Schleiermacher und Novalis ebenfalls auf die Wirksamkeit dieser Jahre legte. Ich komme noch an anderer Stelle auf die einschneidenden Folgen zu sprechen, die dies auch für die Erfassung Fr. Schlegels gehabt hat. Die ganze Richtung Walzels ist jedenfalls durch das Zusammenwirken dieser beiden Mo-

mente bestimmt worden. An Dilthey gemessen, der in seinen systematisch sachlichen Endzielen eine Ratio besaß, die, ohne eine sogenannte Objektivität zu hindern, ihm ermöglichte, die romantischen Lehren auf ihre sachliche Bezogenheit zu prüfen, und ihn berechtigte, Kritik zu üben, ohne doch in ein Absprechen vom eigenen Standpunkt aus zu verfallen, war das natürlich ein gewaltiger Rückschritt. Dilthey, der den abgelegensten Gedankengängen des jungen Hegel positive Wissenschaftsgeschichte abzufragen wußte, darf etwa aus dem Zentrum verwandter Intentionen heraus Fichtes Kritik aller Offenbarung als unreif abtun[1]). Er ging immer von der Formel zur Sache. Der Denker, dem die Kontinuität abendländischer Geistesentwicklung gegenwärtig war, verkannte natürlich den Erlebnisgehalt der begrifflichen Formulierung nicht, allein — die Entwicklung von der Schleiermacher-Biographie bis zur Jugendgeschichte Hegels zeigt das ganz deutlich — der in den Formeln tatsächlich oder vermeintlich ergriffene Sachverhalt bleibt ihm doch das eigentliche Objekt aller ideengeschichtlichen Forschung. Diesem Sachverhalt kann man sich von der Theologie her nähern, von der Religionsgeschichte, vom geltenden Recht, vom geschichtlichen Denken der Gegenwart: immer wird die Situation für die Erkenntnis oder, Diltheyischer geredet, für das Verstehen einer Gedankenbildung günstiger sein, als wenn man an ihn in einem verhängnisvollen Sinne des Wortes voraussetzungslos herantritt, den materiellen Kern der in den frühromantischen Theorien aufgeworfenen Fragen nicht mehr kontrollieren kann, kurz sie als »Literatur« behandelt, in der ja oft die Formel bis zu einem gewissen Grade Selbstzweck werden kann. Eine weitsichtige Individualitätspsychologie, die auch die kapriziöseste Einzelheit verstehend erhellt, kann solcher rein literarischen Betrachtung am ehesten ein Gegengewicht halten; die

[1]) Die Jugendgeschichte Hegels, S. 70.

hierfür notwendige Beschaffung der biographischen Grundlagen hätte noch reichlich einer Generation von Forschern Beschäftigung geben können, und von dieser Seite her war es also mindestens verfrüht, den Philosophenmantel umzulegen. Tat man es dennoch, so mußte man sich auch entschließen, auf irgendeinem Wege in die Wirklichkeiten einzubrechen und die in den großen Objektivationen, in dem neuen Denken über Staat, Gesellschaft, Kirche Religion, Geschichte, Kunst und Wissenschaft sich äußernden ideellen Kräfte und gedanklichen Motive zu fassen. Denn diese werden nun einmal hier, aller Kompromisse mit der Wirklichkeit unbeschadet, ganz anders wirksam und faßbar als im Bereich der Athenäumsfragmente. Beide so verschiedenen Wege sind an sich gangbar und haben sich in aller fruchtbaren Forschung ausgesprochenermaßen oder tatsächlich ergänzt. Einer Bewegung gegenüber, der, wie auch ihr einseitigster Bewunderer zugeben muß, längst nicht alle Blütenträume gereift sind, konnte von vornherein ein dritter Weg verlockend erscheinen. Ihn hat Walzel gewählt oder wenigstens tatsächlich beschritten, denn theoretisch lag wohl die ganze Alternative nicht in seinem Gesichtskreis. Er legte allen Nachdruck auf Doktrin und Programm der jungen Romantik als auf einen Inbegriff von Lehren und Meinungen. Diese erschienen ihm als das eigentlich Einheitliche, das uns berechtigt, den zusammenfassenden Namen Romantik zu gebrauchen, und so wird denn die bekannte Stelle aus Clemens Brentanos Philisterabhandlung von den Studenten im weiteren Sinne des Wortes und der Jugendaufsatz Uhlands über das Romantische herangezogen, um über alles Trennende hinweg auch hier noch Berührungspunkte mit Schelling und Schleiermacher nachzuweisen, wobei es für Walzel ganz gleichgültig bleibt, welche Bedeutung denn nun etwa einer solchen Stelle im Zusammenhange der Geisteshaltung Uhlands zukommt. Auch bei der historischen Anknüpfung wird Formel neben Formel ge-

halten und in den Verbindungsadern, die rückwärts zu Hemsterhuis, Shaftesbury, Hamann, Herder, Friedr. Heinr. Jacobi, Goethe gezogen werden, schlagen nicht des Lebens Pulse frisch lebendig, sondern es rinnt in ihnen der verdünnte Saft literarischer Beeinflussung[1]). Ob es wirklich in diesem Umfang erlaubt ist, alle irrationalistischen Ansätze des XVIII. Jahrhunderts als Vorläufer der Romantik zu behandeln und den Widerspruch religiöser Naturen wie Hamann, Lavater und Herder gegen die Begriffe der europäischen Aufklärung ohne weiteres in diesem Zusammenhang zu ziehen, wobei denn natürlich auch Goethes Widerstand gegen die ihm als unlebendig geltende Begriffswelt mathematischer Naturauffassung aus demselben Gesichtspunkt zu beurteilen wäre, darüber möchte das letzte Wort einstweilen noch nicht gesagt sein. Bei dem Verfahren Walzels kann bestenfalls eine terminologisch gewiß nicht uninteressante Filiation der Formeln herauskommen; es geht dabei aber die Unterscheidung verloren zwischen dem, was ein Schriftsteller sein will, und dem, was er ist. Wir bleiben bei der Charakterisierung seiner geistigen Welt in den Antithesen befangen, die für ihn selbst Bewußtseinsinhalt waren, beurteilen geistige Mächte nur in der Stilisierung, die er ihnen gibt, und dringen zu dieser Stilisierung als einer persönlichen, ihm eigentümlichen, selber der Analyse bedürftigen Leistung überhaupt nicht mehr vor. Auf diese Weise wird nicht mehr die Konstitution erfaßt und bewertet, sondern das spekulative Programm, der Inbegriff von Meinungen, Werturteilen und Forderungen, die aufgestellt werden. Das junge Genie, das sie propagiert,

[1]) Diese Zusammenhänge wurden übrigens schon sehr früh erkannt. Hegel hat bereits 1802 mit der Scharfsichtigkeit der Antipathie festgestellt, Schleiermacher sei nur ein potenzierter Jacobi (Kritisches Journal II, 1, 134, auch bei Walzel zitiert), und das bekannte Rugesche Manifest der Halleschen Jahrbücher zieht auch den Kreis der Fürstin Gallitzin heran.

schafft sich natürlich keine ganz neue Sprache, sondern knüpft in Satz und Gegensatz überall an die Termini und Konventionen der Diskussion an, die seine Generation vorfindet. Ihr erscheint der Gegensatz zu dem, was vorher da war, meist größer als dem, der rückblickend die Kontinuität des Prozesses zu übersehen vermag, und diesem umgekehrt die positive Beziehung zu den einzelnen Großen, die sie als ihre Ahnen und Lehrmeister verehrt, nicht so eng, wie ihre Jüngerschaft es will. Die sachliche Tragkraft solcher Anknüpfungen scheint Walzel mir meist zu überschätzen, und diese Überschätzung findet nur ihren höchsten Ausdruck in der Behauptung, Fr. Schlegel sei ein Vernunftmensch im Sinne Kants gewesen. Wer einmal in den Schriften Reinholds[1]), G. E. Schulzes oder, um selbst exzentrischere Köpfe zu nennen, Maimons geblättert

[1]) Als Orientierung über diese kleineren Zeitgenossen vgl. immer noch Kuno Fischer, Immanuel Kant und seine Lehre. Vgl. etwa Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie, zwei Bände 1790—92. Später suchte er eine Vermittlung zwischen Fichte und Jacobi (Über die Paradoxien der neuesten Philosophie, 1799) und hat dann den bekannten Streit mit Schelling (Briefe über das Wesen der Philosophie und das Unwesen der Spekulation, 1804). Ich ziehe den gewöhnlich nach seinem Hauptwerk Änesidem genannten G. E. Schulze hier heran, trotzdem er ein Gegner Kants gewesen ist, weil er seiner Lebensstimmung nach immer noch eher ein Vernunftmensch im Sinne Kants heißen kann, als die von Walzel so bezeichneten Männer. Wichtig ist Änesidem vor allem für die Genesis der Fichteschen Philosophie. Fichte gesteht selbst, durch ihn an Kant irregemacht worden zu sein (Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, ed. I. H. Fichte, II. Aufl. 1862, S. 511, 512). Und in der Tat enthält seine Besprechung in der Jenaer allgemeinen Literaturzeitung, 1794, Stück 47—49, die Keime seiner Wissenschaftslehre. Für Salomon Maimon vgl. natürlich vor allem seine überaus reizvolle von Karl Phil. Moritz herausgegebene Autobiographie, die jetzt in einem hübschen Neudruck vorliegt. Ferner den Versuch über die Transzendentalphilosophie 1790, über den sich Kant sehr schmeichelhaft geäußert hat, trotzdem er ebenfalls scharfsinnige Einwände gegen die Vernunftkritik erhebt.

hat, die alle in einer Weise, die Kant im ganzen doch als legitim anerkennen mußte, den Meister durchdenken, weiter denken, ihm auch wohl widersprechen oder selbst ihn prinzipiell ablehnen, der wird jene Behauptung als eine starke Zumutung empfinden. Solche Bedenken erhalten dabei noch größeres Gewicht, wenn man sich einmal die literarische Physiognomie der Frühromantik vergegenwärtigt. Eine Schule äußerst begabter junger Leute tritt auf, die sich in einem leidenschaftlichen Gegensatz zu den sie umgebenden Kultur-, Gesellschafts- und Lebensformen zu befinden meinen. Sie tritt auf den Plan mit all den im Guten wie im Bösen charakteristischen Merkmalen, die noch von je das Phänomen einer literarischen Clique ausgemacht haben. Ihre Vertreter stehen in persönlichem Zusammenhang und schwelgen im Genuß eines Symphilosophierens, das sich meist durch bloße Anspielung und oft mit Überspringung vieler Zwischenglieder versteht, wobei es ziemlich unwesentlich erscheint, ob jeder immer ganz präzis anzugeben vermochte, was der andere meinte[1]).

[1]) Eine sachliche und kritische Durcharbeitung etwa des Briefwechsels zwischen Friedrich Schlegel und Schleiermacher würde die Mißverständnisse im einzelnen aufzudecken haben, die, soweit ich sehe, freilich überall auf der Seite Friedrich Schlegels liegen. Wenn Fr. Schlegel Kant sagt, meint er meistens Fichte, der ihm eben, wie übrigens auch dem jungen Schelling, mit Kant fast noch völlig zusammenfällt. Vgl. Schlegel an Schleiermacher, zweite Hälfte Juli 1798: »Göttlich ist's aber, daß Du am Kant bist. Nur nimm ja den Fichte mit; vielleicht wäre es am besten, ihm zu zeigen, daß sein System von Moral und Naturrecht mit dem Kantischen identisch sei.« Schleiermachers Stellung zu Fichte war von vornherein viel selbständiger, weil er ja zunächst durchaus von Kant ausgegangen war, Fichte relativ spät kennengelernt hat und, wie Wehrung (Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern, Stuttgart 1907) einleuchtend dargetan hat, in seinen Schriften einen Standpunkt vertreten fand, den er selbst bereits überwunden zu haben glaubte. Gelegentlich hatten die Romantiker auch durchaus das Bewußtsein der geschilderten Situation. So hatten Schlegel und Schleiermacher im Juli 1799 ein »wunderbares Gespräch«,

Da sie alle dialektisch äußerst begabt sind, das Fernliegende analogisch verknüpfen, gefühlte Zusammenhänge bildlich oder mit den Mitteln eines ganz anderen geistigen Gebietes auszudrücken sich gewöhnt haben, so entsteht eine Kunstsprache, ein Jargon, wenn man will, der eigentlich nur ihnen selbst völlig verständlich ist und in dessen Entfaltung bis in die paradoxesten Konsequenzen hinein sie sich gefallen[1]). Alle Dialektik aber, das braucht man nicht erst aus der Geschichte des Hegelschen Systems zu lernen, trägt einen sehr lebendigen Expansionsdrang in sich, der sie dazu treibt, immer neue Tatsachengebiete ihrem Geltungsbereiche zu unterwerfen. Solange es sich um Literatur und Kunst handelt, werden diese literarischen Kenner natürlich auch immer zur Sache etwas Bedeutendes zu sagen haben, im ganzen aber wird der literarische Einschlag der Bewegung gerade daran erkennbar, daß die Lust der Spekulation sich zunächst nicht an Aufgaben gegenständlicher Art zu bewähren hat, sondern sozusagen in sich selbst verläuft und zu terminologischen Wucherungen führt, die durch sachliche Bezogenheiten nicht mehr ohne weiteres gedeckt werden können. Mag sich dabei praktisch die Ein-

---

wobei sie sich »wahrscheinlich beide nicht verstanden haben« (Bericht an Henriette Herz, Aus Schleiermachers Leben, I, 226). Über Fichtes Verhältnis zur älteren Romantik vgl. jetzt die nützliche Zusammenstellung von W. Schmidt, Euphorion XX, S. 435ff, 647ff. XXI, S. 251ff.

[1]) Walzel wird hierin wahrscheinlich, wie in den verdienstlichen Arbeiten F. J. Schneiders (Die Freimaurerei und ihr Einfluß auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des XVIII. Jahrhunderts. Prolegomena zu einer Geschichte der deutschen Romantik, Prag 1909) eine Beeinträchtigung der hohen und reichen Geistigkeit der Romantiker sehen. Vgl. Euphorion XIX, 371, dazu Schneiders triftige Erwiderung »Zur Methode der Romantikforschung« ebd. S. 718. Wer verwandte Erscheinungen noch in unserer jüngsten Literaturgeschichte, etwa beim Kreise der Blätter für die Kunst, beobachtet hat, der wird in der Konstatierung solcher Tatsachen nichts Herabsetzendes erblicken.

fühlungsfähigkeit und Anschmiegsamkeit auch in ungeahnter, für Literatur und Geschichte völlig neuer Weise steigern und so zu spezifisch romantischen Geistesgebilden führen, so ist doch auf der anderen Seite der theoretische Zusammenhang gerade dieser Kategorien mit den individualistischen und universalistischen Ideen[1]) des XVIII. Jahrhunderts nicht zu verkennen. Man darf eben die Romantik nicht nur an jene irrationalistischen Ansätze anknüpfen; auch das Positive des selbstklugen Jahrhunderts, das den Ausgang des Menschen aus selbstverschuldeter Unmündigkeit zu betreiben meinte, hat tiefe Spuren hinterlassen und trug sicherlich dazu bei, Kant und Fichte so extrem subjektivistisch zu interpretieren, wie die Romantiker[2]) das in der Praxis jedenfalls taten. Solange wir uns im legitimen Bereich Kantischen Denkens

---

[1]) Der Widerspruch zwischen Individualismus und Universalismus ist nur scheinbar. Jeder Blick auf die Geschichte des Urchristentums und der alten Kirche oder auf die Entstehung der Stoa lehrt, daß beides oft zusammen auftritt.

[2]) Man sollte ja eigentlich nur sagen, Fr. Schlegel und Novalis. Die Auffassung ist vor allem dadurch bestimmt, daß Fr. Schlegel, Fichte und auch Schelling sich in ihrer Frühzeit durchaus als Kantianer fühlen, was uns heute schwer verständlich ist und wohl nur durch die gemeinsame Front gegen die Popularphilosophie erklärt werden kann. Daß diese Auffassung den durchaus objektivistischen Intentionen Kants unrecht tut, ist mehr oder weniger immer eingesehen worden. Für Fr. Schlegels Verhältnis zu Fichte ist es entscheidend und verhängnisvoll, daß er das transzendentale Subjekt im Sinne des ihm selbstverständlichen Individualitätsbegriffs interpretiert. Was Walzel sich bei dem Satze denkt, Fichtes intellektuelle Anschauung gehe nur auf die Betrachtung eines in uns sich abspielenden psychologischen (!) Prozesses (Euphorion XV, 625), weiß ich nicht. Daß diese Deutung falsch ist, braucht dem Leser Fichtes nicht erst noch gesagt zu werden. Statt die bekannten Beispiele aus den Wissenschaftslehren zu häufen, setze ich lieber einige Stellen der Sittenlehre (§ 18, V) hierher, weil sich ja gerade an diesem Werk Schleiermachers Kritik entzündet hat. »Der Trieb nach Selbständigkeit ist Trieb der Ichheit, er hat nur sie zum Zwecke; das Ich allein soll das Subjekt der Selb-

befinden, spielt die Kategorie der Allgemeingültigkeit, die er bekanntlich selbst in die Definition des Schönen hineingetragen hat, eine große Rolle. Sie wird jetzt aus einem Kriterium der Wahrheit zu einem Anspruch des schöpferischen Bewußtseins, und nun heißt es plötzlich den Reichtum des Ichs im Erleben der Welt voll zur Geltung zu bringen, das Einzigartige seines Erlebnisses vielmehr erst an ihrer Deutung zu bewähren. Im Athenäum findet

---

ständigkeit seyn. Nun liegt es in der Ichheit. . . .allerdings, daß jedes Ich Individuum sey; aber nur Individuum überhaupt, nicht das bestimmte Individuum A oder B oder C usf.« (S. 307). Benutzt ist die Ausgabe von 1798. In der Ausgabe der Sämmtl. Werke von 1845—46 finden sich die zitierten Stellen im IV. Bd., S. 231, 232, 245. »Geht auch der Trieb nach Selbständigkeit auf Selbständigkeit der Vernunft überhaupt; kann diese nur in den Individuen A, B, C, usw. und durch sie dargestellt werden: so ist es mir notwendig ganz gleichgültig, ob ich, A oder ob B oder C sie darstellt; denn immer wird die Vernunft überhaupt, da auch die letzteren zu dem Einen ungeteilten Reiche derselben gehören, dargestellt; immer ist mein Trieb befriedigt, denn er wollte nichts anderes. Ich will Sittlichkeit überhaupt; in oder außer mir, dies ist ganz gleichgültig.« (S. 308). Vgl. ferner den berühmten § 18 der Sittenlehre, besonders S. 328: »Wie kann ich mir nun dafür einstehen, daß das Resultat nicht durch die Individualität verfälscht worden?« Man sollte meinen, diese Zeugnisse seien eindeutig, allein für Fr. Schlegel ließ wahrscheinlich die individuelle Mächtigkeit des Fichteschen Ich nicht ins Bewußtsein treten, daß es auf einer völlig leeren, jedes Inhalts entkleideten, rein formalen Kategorie gegründet war. Er operierte sich selber unbewußt immer mit einem Individualitätsbegriff im Sinne der Geschichtswissenschaft. Es ist nur folgerichtig, daß Schleiermacher, der auf eine lange Beschäftigung mit Kant damals schon zurückblicken konnte und dessen an pietistischer Selbstschau geschulte psychologische Technik ganz bewußt die Totalität der Persönlichkeit gegen das blos erkennende Subjekt der Transzendentalphilosophie ins Feld führte, sich von allem Anfang an in einem entschiedenen, von Dilthey unterschätzten Gegensatz zu Fichte gefühlt hat. Jener § 18 wird von Schleiermacher einer vernichtenden Kritik unterworfen (Philosophische Werke, Bd. I, S. 99ff.). In den Grundlinien 1803 wird Fichte mangelhaftes Verständnis für die Bedeutung der Individualität ausdrücklich vorgeworfen und hier auch in einer noch heute gültigen Weise der sozu-

sich die klassische Formel dafür in der Behauptung, daß die Tugend des Menschen seine Originalität sei. Gewiß ist das Positive, das die Romantik der Aufklärung entgegensetzen will, eine bestimmte ästhetisch-philosophische Weltanschauung, aber das die Ganzheit der Kultur einer rationalen Gestaltung unterwerfende universalistische Denken der Aufklärung wirkt auch hier darin nach, daß die romantische Poesie sich nicht etwa als Poesie einer bestimmten Generation betrachtet, sondern den Anspruch erhebt, das Universum der modernen Kunst zu sein. »Es gibt eine Poesie,« so heißt es nämlich im Athenäum mit deutlicher Bezugnahme auf Schillers Terminologie in dem Aufsatze über naive und sentimentale Dichtung, »die eines und alles, das Verhältnis des Idealen zum Realen ist und die also nach Analogie der philosophischen Kunstsprache Transzendentalpoesie heißen müßte. Sie beginnt als Satire mit der absoluten Verschiedenheit des Idealen und Realen, schwebt als Elegie in der Mitte und endet als Idylle mit der absoluten Identität beider«[1]). So entstehen weltumspannende Programme, die die Wirklichkeit

---

sagen rein quantitative oder, wie Schl. sagt, numerische Charakter des Fichteschen Individualismus erkannt. Ist von der Ironie der ersten Rezensionen vielleicht der Athenäumsstil in Abzug zu bringen, so wird der sachliche Gegensatz mit den Jahren immer tiefer. Konnte Dilthey (Schleiermachers Leben S. 337) immerhin noch behaupten, die Reden und Monologe erkennten Fichtes Standpunkt an und wollten ihn nur noch ergänzen, so ist der tiefe Gegensatz und die leidenschaftliche Ablehnung in der großen Rezension der Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (Jenaische Literaturzeitung 1807, Nr. 18—20. Aus Schleiermachers Leben Bd. IV, S. 624) schlechterdings nicht mehr zu verkennen. Die ältere Forschung neigte entschieden dazu, den deutschen Idealismus als ein zu einheitliches Phänomen anzusehen. Selbst Troeltsch rückt in seiner sonst sehr lichtvollen Parallele zwischen Fichtes Anweisung zum seligen Leben und Augustins Schrift De civitate dei Schleiermacher und Fichte viel zu nahe aneinander (Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter, 1915, VII ff.).

[1]) Athenäum I, 2, S. 64.

vielfach überfliegen und jenen allgemein gültigen Aprioris-mus, den die Erkenntnistheorie ihnen als Gleichnis liefert, nunmehr auf die Spannweite der einzelnen Seele übertragen. Mit berauschender Schrankenlosigkeit singt sich der Universalismus hier zum letzten Male aus, bevor der gerade in diesen Übersteigerungen erstarkte Sinn für die Gegebenheiten und die unbegrenzte Fähigkeit nachbildender Objektivität sich auf immer in Leben, Idee und Wissenschaft den durch die Schranken der Wirklichkeit begrenzten, aber allein in ihr konkreten individuellen Gestaltungen und historisch-positiven Institutionen ergeben und so der neuen Weltauffassung entgegenreifen, die ihre Größe und ihre Resignation gerade darin sieht, vom Objekt das Gesetz zu empfangen. Es kommt also gar nicht so sehr darauf an, ob die Romantiker mit Recht vermeinen durften, Kantianer zu sein, sondern es muß vor allem untersucht werden, was sie aus den Denkern, zu denen sie sich bekennen, von denen sie aber schon durch deren spezifisch ethische Weltanschauung getrennt sind, gemacht haben.

Eine wissenschaftliche Auffassung, die sich dies gegenwärtig hält, braucht darum noch nicht in der Weise, wie es die Neueren Haym meist vorwerfen[1]), zu einer Betonung des Werturteils und einer wesentlich negativen Kritik zu führen. Jene Spekulationen werden ja für das Bewußtsein jedes einzelnen durchaus eine reale Funktion besessen haben, und es entsteht die schwierige Aufgabe, den Inbegriff von Bedürfnis, Erlebnis und Erkenntnis zu entwickeln, den die romantische Schule in allen jenen Hieroglyphen von der Transzendentalpoesie bis zum magischen Idealismus zu besitzen meinte. Für

[1]) Ich kann übrigens die Berechtigung dieses Vorwurfes nicht zugeben. Wer die neuere Literatur übersieht, wird finden, daß ihrer kritiklosen Standpunktslosigkeit gegenüber das, was man an Hayms geistiger Anlage als unromantisch empfindet, fast einen Vorzug bedeutet.

Walzel wird nun merkwürdigerweise gerade in diesem Augenblicke der Historiker der Philosophie zum Philologen, der sich freilich »durch terminologische Wandlungen des Begriffs, dessen Geschichte er schreibt, nicht beirren lassen dürfe«[1]), wobei mir die Gleichung philologisch und lexikalisch verräterisch zu sein scheint. Denn bei einer solchen Auffassung fällt die doch auch durchaus philologische Kunst der Interpretatio fast vollständig unter den Tisch, und die terminologische Sauberkeit, die so streng gefordert wird, ist nur die Kehrseite einer sachlichen Uninteressiertheit, wobei eben völlig unaufgeklärt bleibt, in welchen Terminis sich denn nun der moderne Forscher ausdrücken soll, der von sich aus — und das kommt mir nirgends genügend zum Ausdruck — jedenfalls jene Bedürfnisse nicht hat, und für den jene Erkenntnisse keine Erkenntnisse mehr sind. Alle Erkenntnis wird schließlich von ihrem Gegenstande in ihrer Sprache reden müssen, wobei sie natürlich ihr ganzes historisches Taktgefühl aufwenden wird, um ihre Begriffe von modernen Assoziationen, die in ihnen etwa mitklingen, freizuhalten. Eine Antithese aber zwischen gedanklicher Richtigkeit und terminologischer Willkür, wie Walzel sie gelegentlich formuliert[2]), scheint mir geradezu die Möglichkeit der Wissenschaft in Frage zu stellen, ohne sich freilich dieses Nihilismus bewußt zu werden. Daß es nötig und nützlich ist, seine Auffassung durch Heranziehung aller, in diesen Zusammenhang gehörigen Stellen zu stützen, hat wohl niemals jemand bestritten. Über das Gewicht des einzelnen Fragmentes zu befinden, bleibt einem aber auch dann nicht erspart, wenn der Denkprozeß, der dies leistet, unkritisiert als ein a priori in die Vorausetzungen des Wissens zurückgeschoben wird. Ich möchte nicht entscheiden, ob Havenstein[3]) im einzelnen Falle recht hat; was das methodo-

[1]) Euphorion XV, 795.

[2]) Ebd. S. 627.

[3]) Friedr. v. Hardenbergs ästhet. Anschauungen, Berlin 1909.

logische Problem angeht, bleibt seine Fragestellung ein Verdienst, und man wird den nervös überreizten Einspruch Marie Joachimis nicht ohne Befremden gelesen haben[1]). Weil von dieser Seite her Dilthey immer als Kronzeuge in Anspruch genommen wird, so muß einmal gesagt werden, daß es wohl doch nicht zufällig war, wenn Dilthey soviel Nachdruck auf Novalis isolierte Äußerung über Baaders reale Psychologie gelegt hat. Vielmehr ergab sich ihm hier ein Weg zu seiner Grundlegung der Geisteswissenschaften, und Heinrich Simon[2]) hat sicherlich mit Recht auf den Zusammenhang hingewiesen, in dem diese reale Psychologie mit den Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie stand[3]). Es ist natürlich zuzugeben, daß die ganze Einstellung der Rickertschen Schule bei aller Bemühung um die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung der individuellen Erscheinung gegenüber viel zu spröde ist, um für eine Erforschung Hardenbergs eine besonders glückliche Basis abzugeben. Grundsätzlich aber ist das Verfahren Simons einwandfrei und hat denn auch zusammen mit den sehr eindringenden Studien Olshausens[4]) sogleich Früchte getragen, indem nun in der ganzen Diskussion sich eine viel sachlichere Grundlage geltend machte, der sich auch Walzel nicht hat entziehen können[5]). Es behält freilich für die Literaturgeschichte etwas Befremdliches, daß erst naturwissenschaftliche Vorbildung und systematisch-philosophische Orientierung sie zur Sache aufrufen müssen. Die Entscheidung, die Olshausen über Novalis natur-

[1]) Euphorion XVIII, 836. Dazu auch Walzel in dem zitierten Aufsatz der Germanisch-Romanischen Monatsschrift im Anhang.

[2]) Der magische Idealismus, Heidelberg 1906, S. 15.

[3]) Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, Berliner Sitzungsberichte 1894. Sehr charakteristisch die daran anschließende Kontroverse mit Ebbinghaus.

[4]) Olshausen: Friedrich von Hardenbergs Beziehungen zur Naturwissenschaft seiner Zeit, Leipzig 1905.

[5]) Euphorion XV, 609ff., 792ff.

wissenschaftliche Bemühungen fällt, formuliert Walzel[1]), der sie sich aneignet, folgendermaßen: Hardenberg ist zu spät in Werners Schule gekommen, um wissenschaftliche Wahrheit noch nüchtern auffassen zu können. Die auffallende Behandlungsweise der Wissenschaft in den Fragmenten, die man zunächst als Unmethode ansehen möchte, ist eine notwendige Konsequenz seiner Grundanschauung der Welt, der Natur, des Menschen. Er dringt nicht so weit in die Erkenntnis der empirischen Tatsachen der Naturwissenschaft ein, um ihre Probleme selbständig erfassen und weiterbilden zu können. Darum fehlt seinen naturwissenschaftlichen Fragmenten wissenschaftliche Bedeutung. Allein sie stehen im engsten Zusammenhange mit der Naturwissenschaft seiner Zeit, wenn Novalis auch die Idee von der Einheit der Natur nicht aus der Bewegung der Zeit erfaßte, sondern früheren Zeiten verdankt, die sich ihm durch ihre mystische Färbung mehr empfahlen. — Das gibt doch wohl den oben geäußerten Bedenken ziemlich weitgehend recht und legt den Verdacht nahe, es möchte sich auch in Hardenbergs Verhältnis zu Fichte nicht so sehr anders verhalten. Zwar Tiecks Bemerkung in der Vorrede zur III. Auflage käme natürlich hier nicht in Betracht, denn die Wissenschaftslehre kannte Hardenberg sehr genau[2]). Besitzen wir doch ein dickes Heft, worin er sich mit Fichtes Deduktionen auseinandersetzt. Allein gerade dabei fällt auch sofort auf, wie selbstherrlich seine Dialektik sogleich alles in seine persönlichste Sprache übersetzt, und es bleibt auch hier dabei, daß er meist bei Gelegenheit Fichtes sich selbst darstellt. Der ungeheure Eindruck, den eine Persönlichkeit von der dynamischen Wucht und zusammengefaßten Willensintensität Fichtes den Romantikern machen mußte, deren Stärke ja durchaus nicht in dieser Richtung lag, bleibt damit natürlich völlig unangetastet. Man verschleiert aber den Sachverhalt,

[1]) Ebd. S. 618.

[2]) Havenstein a. a. O. S. 7.

wenn man den zum Fichtianer macht, dem kaum jemals etwas daran gelegen war, was Fichte meinte, sondern allein daran, wie seine unvergleichliche literarische Bereitschaft mit diesem Gedachten schalten konnte, das ihm wie andere Ideenkomplexe von Natur und Geschichte die Funktion bloßen Materials hat. Hierüber muß man sich klar sein, wenn man erkennen will, was die Kategorie der Beeinflussung auf diesem exponierten Gebiet überhaupt leisten kann und wie wenig sie im Grunde erklärt. Denn dafür, daß das transzendentale Denken Kants und Fichtes auf der einen Seite das höchste Bewußtsein schöpferischer Persönlichkeit erzeugen, auf der anderen Seite bei Kleist zum völligen Zusammenbruch in der Nacht des Skeptizismus führen konnte, wird die Erklärung kaum in Kant und Fichte gefunden werden können, man wollte denn die magere Trivialität, einer von beiden oder beide hätten Kant mißverstanden, als eine solche Erklärung gelten lassen. Jede Wesensanalyse wird Selbstzeugnisse stets mit einer gewissen Vorsicht behandeln. Gegenüber der von Novalis gepriesenen Nüchternheit braucht uns nicht erst Friedrich Nietzsche über den Rückschluß vom Ideal auf den, der es nötig hat, zu belehren, schon Lessings Franziska hat gewußt, daß man am meisten von den Tugenden spricht, die man nicht besitzt, und unsern unphilosophischen Bewunderern der Philosophie wäre ein wenig Skeptizismus als principium interpretationis durchaus nützlich. Die doppelte Gefahr, der man ohne solchen Skeptizismus ausgesetzt ist, möchte ich etwas ausführlicher behandeln, weil dabei vielleicht auch auf die positiv zu beschreitenden Wege einiges Licht fällt. Die hypertrophische Ausbildung jener Kunstsprache, die vorher vielleicht scheinbar etwas abschätzig als Jargon bezeichnet worden ist, erklärt sich gewiß zum Teil aus den persönlichen und literarischen Voraussetzungen, die ich skizziert habe. Darüber hinaus liegt in ihren Lieblingsausdrücken und vieldeutigen Terminis eine den Bedürfnissen der verschie-

densten Individualitäten genugtuende Stilisierung geistiger Gewohnheiten und besonderer Neigungen, die nicht die Individuen beschränkt, wohl aber die Formen und Möglichkeiten ihrer Äußerungen. Man hat den Stilbegriff in diesem Sinne bisher mehr in der Literatur- und Kunstgeschichte verwendet als in der Geistesgeschichte, für die er aber doch auch einiges leisten könnte. Dem modernen Beurteiler, der in einer anderen geistigen Tradition, in einem anderen »Stil« aufgewachsen ist, erscheinen rückwärts gesehen diese stilistischen Eigentümlichkeiten, die ihm fremd sind, als besonders bedeutungsvoll und charakteristisch, und es tritt dahinter zurück, daß dieser Stil innerhalb seines Herrschaftsbereiches den entgegengesetzten Anlagen und menschlichen Haltungen eine freie Entfaltung gestattet, deren besonderen Wesenskern er vielmehr nur dem rückwärts gewandten Beobachter verschleiert, ja verwischt[1]). Die rationalistischen Neigungen, die nun einmal — und wie könnte das anders sein — in jeder Wissenschaft stecken, führen allzu leicht dazu, das Gemeinsame, Überpersönliche, das hierin liegt, auch im logischen Sinne als das Umfassendere, Allgemeinere den Einzelerscheinungen, die darunter zu subsumieren seien, überzuordnen. Ein frappantes Beispiel aus der Musikgeschichte kann vielleicht deutlich machen, bis zu welchem Grade die mit einem Stilbegriff operierende posthume Auffassung den individuellen Wesenskern verkennen kann. Gleich nach Joh. Seb. Bachs Tode trat bekanntlich jener große in seinen Ursachen immer noch nicht aufgeklärte Stilwandel ein,

[1]) Umgekehrt kann eine voneinander abweichende Terminologie gelegentlich wohl auch zugrunde liegende Gleichartigkeit verdecken. Ein Kunstfreund z. B., der unter der Herrschaft des Hegelschen Systems aufgewachsen wäre, würde einen künstlerischen Eindruck gewiß ganz anders formulieren als einer, der in den Gewohnheiten der modernen Einfühlungsästhetik groß geworden ist. Das braucht noch nicht notwendig zu bedeuten, daß die in diesen Formeln skizzierten künstlerischen Erlebnisse materiell ebenso sehr voneinander abweichen.

der plötzlich von der reichsten Ausbildung polyphoner und obligater Stimmführung zu fast völlig homophoner Schreibweise führte. Das Bewußtsein der Kluft steigerte sich noch dadurch, daß mit diesem Stilbruch ein geographischer Szenenwechsel sich verband: der Schwerpunkt der Musikpflege verlegte sich von Mitteldeutschland nach Österreich. So kam es, daß Bachs Kunst wenige Jahre später bereits als »alte Musik« empfunden wurde, und das ist ja bis tief ins XIX. Jahrhundert so geblieben. Das an den Wiener Klassikern und der darauf folgenden musikalischen Romantik gebildete moderne Ohr nahm nur die Abweichungen von der eigenen Tonalität wahr, die Manieren, Agréments und Besonderheiten der Kadenzbildung prägten sich ihm als stilbildend so tief ein, daß sie als das Wesentliche, allen jenen alten Meistern Gemeinsame erschien, demgegenüber die individuellen Qualitäten zurücktraten. Demgemäß kann man wohl noch heute hören, daß toto coelo verschiedene Meister wie Bach und Händel, die fast nur unter dem Gesichtspunkt einer absoluten Antithese zu verstehen sind, durch das süße Wörtchen »und« friedlich verbunden, als typische Vertreter alter Musik bezeichnet werden. Diese Gefahr darf natürlich nicht verhindern, daß sorgfältige Deskriptionen der stilistischen Merkmale gemacht werden, die freilich besonders fruchtbar erst sein werden, wenn ihnen eine Klärung der Fragestellung vorangegangen ist. Solche deskriptiven Vorarbeiten dürfen aber nicht als synthetische Wissenschaft dazu führen, daß der Stilbegriff die individuellen Äußerungen, die ihn realisieren, überschattet. Bei der zusammengesetzten Natur geistes- und bildungsgeschichtlicher Verläufe tritt dies um so leichter ein, als hier nicht wie in Kunst und Literatur ein stets erneuter unmittelbarer Verkehr mit der einzelnen Leistung, sozusagen eine Konfrontation die Aufstellungen in den Akten zu revidieren vermag. Dilthey hat seinem Schleiermacher als Motto »Individuum est ineffabile« vorangestellt. Der

große Biograph und tiefe Psychologe der Individualität durfte sich in dieser Weise auf der Höhe seiner Laufbahn die Grenzen unseres Wissens bewußt halten. Eine Wissenschaft, die seine Erbschaft anzutreten sich vermißt, verkennt aber das funktionell natürlich Negative solcher Grenzsetzung, wenn sie diesen Verzicht als Position behandelt, ihn an den Anfang ihrer Tätigkeit stellt, aus der darin liegenden Resignation den Ruhmestitel einer Überlegenheit macht und nun solche Bemühungen, die wie Dilthey selbst auf diese kostbarsten Kränze keineswegs verzichten wollen, zu einer Art Wissenschaft zweiter Klasse zu degradieren unternimmt.

Wenn sich die bisher geschilderte Gefahr auf die Stellung des einzelnen zu seinen Genossen und innerhalb seiner Generation bezieht, so betrifft eine zweite das Verständnis der einzelnen Gedankenbilder selber. Sie ist viel allgemeiner, und die »synthetische« Wissenschaft ist ihr nur in besonders hohem Maße ausgesetzt. Diese stützt sich bei ihrem Verfahren natürlich auf die materiellen Aussagen der Stellen, die sie »philologisch oder lexikalisch« sammelt, und ist aus rein stofflichen Gründen sehr freigebig mit der Ansetzung neuer Stufen der romantischen Theorie[1]), ist aber gemäß ihrer sachlichen Uninteressiert-

[1]) Charakteristisch dafür erscheint mir die von Walzel angesetzte zweite Stufe der romantischen Theorie. Friedrich Schlegel war mindestens in diesem Punkte insofern wahrhaft transzendental, als ihm in seiner Frühzeit seine Wertbegriffe leicht ins Reich des Unbedingten und Transzendenten entglitten. So ist ihm die griechische Kunst ganz unabhängig von seinem historischen Wissen ein absoluter Kanon, vor dem zunächst nichts Modernes bestehen kann. Wenn er sich dann sehr bald wenigstens zu Goethe bekennt, so hat gewiß Karoline hierauf Einfluß gehabt, vor allem aber ist es doch eine immer wieder zu machende Erfahrung, daß kein kritischer Geist auf die Dauer jene Vereinsamung aushält, der nichts Modernes als gut oder auch nur als positiv gilt. Er bedarf durchaus eines Gegenstandes, an dem sich seine Ideale manifestieren, und es scheint mir ein etwas großer Aufwand zu sein, in diesem fast denknotwendigen Schritte eine neue Stufe der Theorie zu sehen.

heit oft natürlich nicht in der Lage, festzustellen, ob einer Wandlung des Urteils auch strukturell oder kategorial etwas Neues entspricht. Innerhalb der von ihr angesetzten Stufen aber behandelt sie die Lehre eines Romantikers im wesentlichen doch als eine widerspruchslose Einheit. Es hängt das mit der mangelnden Energie gedanklicher Verarbeitung zusammen, die sie überhaupt auszeichnet, und jener das Individuelle verwischende Prozeß, den wir schon beobachtet haben, kommt also nun noch als Glättung und Harmonisierung zur Geltung, die vollends die gedanklichen Motive und Triebkräfte verkennt, die auf dem Grunde eines Systems oder einer Persönlichkeit mit- und gegeneinander arbeiten und erst jedem Begriff eine Funktion und damit einen auch für uns erreichbaren Sinn geben. Die wahre Philologie hat noch immer bei der Auftrennung der Nähte begonnen, Wellhausens Hexateuch-Kritik genau so gut wie Erwin Rohdes Erschließung vorhomerischer Religion aus Homer. Es ist vielleicht gut, die Wege und Ziele solcher Analyse an einem nichtromantischen Beispiele zu beleuchten, und zwar an Kants Religionsphilosophie, denn nicht nur hat die Theologie, so unwahrscheinlich das dem landläufigen Ideal voraussetzungsloser Wissenschaft dünken wird, vielleicht gerade weil sie nie voraussetzungslos gewesen ist, und weil jeder ihrer Begriffe etwas Bestimmtes leisten sollte, die feinsten Mittel für eine solche Untersuchung ausgebildet[1]), sondern auch Kant empfiehlt

---

Mindestens müßte erst nachgewiesen werden, daß der neuen Wertung auch inhaltlich neue Begriffe entsprechen, die eine prinzipiell neue Haltung zum Objekt voraussetzen, oder mindestens gestatten, diesem einen neuen Erlebnisgehalt abzugewinnen.

[1]) Ich denke vor allem an Troeltschs großartige Neuorientierungen der Begriffe Aufklärung und Reformation. Vgl. außer der großen Darstellung des Protestantismus in Hinnebergs Kultur der Gegenwart, jetzt vor allem die Gesammelten Schriften, Bd. I: Die Soziallehren des Christentums und Bd. II: Kleinere Aufsätze. Ferner die einschlägigen Artikel in der protestantischen Realenzyklopädie.

sich für unseren Zweck noch besonders durch ein mehr psychologisches Moment: wenn selbst hier, wo es sich doch in ganz anderer Weise um systematische Einheit und kritische Strenge handelt als bei allem Schlegelianismus, gerade erst die Abtragung der sich so einheitlich ausnehmenden Decke einen Einblick in das verworrene und ruhelose Nebeneinander gedanklicher Motive gewährt, so gehört nicht mehr viel Psychologie dazu, hinter der ausgleichenden Formulierung disparateste Strömungen und eigenwilligste Triebe ohne weiteres bei Männern vorauszusetzen, von denen wohl jeder mit Conr. Ferd. Meyers Hutten hätte sagen dürfen: »Ich bin kein ausgeklügelt Buch, ich bin ein Mensch mit seinem Widerspruch«.

III. Die Motive der Kantischen Religionsphilosophie und die „synthetische“ Wissenschaft.

Kant hat seine Religionsphilosophie wie die davon untrennbare Geschichtsphilosophie nicht in abgeschlossenen systematischen Hauptwerken behandelt, sondern sich mehr nur gelegentlich über sie geäußert. Hierin liegt zum mindesten, was die Schwierigkeiten des Verständnisses angeht, eine gewisse Analogie zu dem fragmentarischen Philosophieren der Frühromantik. Zudem verläuft deren Denken ja fast nirgends bloß auf der Ebene der Erkenntnistheorie, sondern verwendet — ob nun in unanfechtbarer Weise oder nicht — die transzendentalen Begriffe sogleich, um die Gebiete des Lebens und der Kunst, die sie vorzüglich interessieren, zu ordnen und zu gestalten. Damit ist immer wieder die Grundfrage gestellt, wie das Ich sich zur Welt verhalte, und mutatis mutandis entstehen dieselben Schwierigkeiten wie für den bewußtseinsimmanenten Apriorismus Kants; es ist also mindestens wahrscheinlich daß hier, wo es gilt, das a priori in der Welt zur Geltung zu bringen, mehr Licht auf die Fremdheit oder Verwandtschaft des einen oder anderen mit Kant fällt, als wenn man nur die Dialektik ihrer transzendentalen Begeisterung wiederholt. Indessen ist das nur ein Nebenzweck, im Vordergrunde bleiben die methodologischen Schwierigkeiten, von denen ich ausging. Es könnte freilich eingewendet werden, daß Kant diese Probleme absichtlich beiseite geschoben und ihnen also keine integrierende Bedeutung zugestanden habe. Es ist aber eine alte Erfahrung, daß

sich in solchen nur durch Abschiebung erledigten Problemen die nichtaufgearbeiteten Reste zu finden pflegen, die viel tiefer mit dem Kern des Systems zusammenhängen, als der Denker selbst zugestehen wird. Die Kritik der Nachfahren und also die geschichtliche Entwicklung setzt gewöhnlich gerade bei solchen Punkten ein, und eine Erörterung, die das kunstreiche Gewebe aufdröseln will, kann sicherlich nichts Richtigeres tun, als gerade hier den Faden aufzunehmen.

Soll die folgende Betrachtung aus sich selbst verständlich sein, so muß sie allerdings, auch wenn sie die metaphysischen Fragen ganz beiseite läßt und sich nur den religionsgeschichtlichen zuwendet, weit ausholen, um die Stellung festlegen zu können, die die Religion überhaupt in dem System Kants einnehmen kann. Fundamental ist natürlich auch hier die erkenntnistheoretische Position Kants, die auf der Voraussetzung ruht, daß nur in den apriorischen Notwendigkeiten der Vernunft die dem Menschen erkennbare normative Wahrheit gegeben ist. Ließ sich aber ein solcher Apriorismus nicht einmal auf dem engeren Gebiete der Naturwissenschaften rein durchführen, und ist vielmehr die Bestimmung eines bewußtseinsimmanenten a priori von dem Stande abhängig, den die Psychologie zurzeit einnimmt, so werden die gesetzgebenden Begriffe reiner Religion erst recht nicht gefunden werden können, ohne die Ergebnisse und das Verfahren der bisher geübten religionspsychologischen Analyse zu berücksichtigen. Die Religionspsychologie des XVIII. Jahrhunderts war entweder metaphysisch oder empirisch psychologisch[1]).

[1]) So bei Locke, Shaftesbury und Rousseau, die zwar das religiöse Moment sozusagen nicht aus demselben Stoffe herausholen (Locke findet es als Bestandteil des ethischen Urteils, Shaftesbury als Gefühl und Enthusiamus, Rousseau als Stimme der Natur), aber doch alle den praktischen Gehalt mutatis mutandis als identisch entdecken. Dagegen hatte Kant Jacobi gegenüber sehr wohl das Gefühl einer gewissen Gemeinsamkeit, vgl. Briefwechsel I, 409, 432, 565; II, 73ff., 102, dazu Jacobi I, 101. Die Abhandlung: Was

Sie hatte die Religion überall als praktisch erkannt, und da sie das Praktische nur als Moralisches fassen konnte, so gilt ihr die Religion überall als Moral mit metaphysischen Korrelaten. So lag es für Kant nahe, der Religion als Voraussetzung ebenfalls die Erkenntnistheorie der Moral unterzubauen, unter deren Herrschaft nun freilich der ganze Religionsbegriff in einem Maße einseitig ethisch orientiert wird, das wahrscheinlich über Kants persönliche Empfindung hinausging und die spezifisch religiösen Gedanken, die er durchaus kennt: Wiedergeburt und Erlösung, göttliche Gnade und Weisheit, Ersatz der guten Werke durch die Totalität der guten Gesinnung, Vorsehung und Weltleitung, Bewunderung vor der Majestät des Übersinnlichen, nicht hat zur Entfaltung kommen lassen. Dem Rationalismus Kants entsprach ferner an sich ein ebenso formales Moral- und Religionsprinzip, aber der formale Charakter dieser Kriterien, die an sich nur dazu dienen sollen, den moralischen oder religiösen Charakter eines Geschehens festzustellen, wird nirgends festgehalten, sie haben stets eine natürliche Tendenz, sich zu inhaltlich rationalistischen Prinzipien zu entwickeln und so zu ziemlich dürftigen Moralgeboten und Glaubensartikeln[1]) zu werden. Drittens endlich unternimmt Kant seinen Feldzug gegen die Metaphysik nicht vom Standpunkt der Skepsis, er strebt vielmehr überall nach dem Normativen, nach einer gesicherten Wahrheit, und seine Gleichgültigkeit gegen das Individuelle und Einmalige stammt nicht aus dem naturwissenschaftlichen Denken oder dem unhistorischen Sinne[2]) der Aufklärung, sondern aus dem Zentrum dieser erkenntnistheoretischen

---

heißt sich im Denken orientieren?, die gegen Jacobi gerichtet ist, haben die Berliner Kant abgerungen, wie Troeltsch richtig sagt.

[1]) Hier setzt dann natürlich auch die Korrektur der romantischen Religionsanalyse ein.

[2]) Es ist längst in den Grundzügen festgelegt, in welchen Grenzen die Behauptung, die Aufklärung sei unhistorisch, richtig

Methode, die alles bloß Tatsächliche, Zufällige, Empirische an ihrem strengen Maßstabe mißt. Die Schwierigkeiten, eine solche normative Haltung durchzuführen, wachsen natürlich mit der Bereicherung und Vertiefung

ist. Diese Grenzen sind nicht einmal so eng, wie noch Diltheys bekannte Abhandlung: Das XVIII. Jahrhundert und die geschichtliche Welt (Deutsche Rundschau 1901, Heft 11/12) sie setzt. Es kann sich dabei nicht darum handeln, ob ein Historiker des XVIII. Jahrhunderts unseren Ansprüchen genügt oder nicht, trotzdem ja auch diese Frage gelegentlich sehr positiv beantwortet werden muß. Unsere ausgeprägt literarische Betrachtungsweise hat entschieden dazu geführt, den geschichtlichen Sinn allzu ausschließlich auf Prozesse der individualpsychologischen Einfühlung zu begründen, wobei der Anteil der verstandesmäßigen philologischen und hermeneutischen Kritik leicht unterschätzt wird. Auch ist Absicht und Leistung scharf voneinander zu trennen; gewiß betreibt das XVIII. Jahrhundert, wo es sich nicht um Kuriositäten handelt, meistens Geschichte als Nachweis der menschlichen Entstehungsweise all der Autoritäten, die sich selber auf einen übermenschlichen Ursprung gründen. Diese Absicht ist sicherlich unhistorisch, aber sie läßt ebenso sicher verfeinerte Methoden entstehen, Urkunden und Dokumente zu prüfen, deren Ausbildung einen hervorragenden Anteil an dem Entstehen des geschichtlichen Sinnes hat. Die Quellen dieses historischen Sinnes in der Kritik und Politik der Renaissance, Philologie, Kirchen- und Rechtsgeschichte sind noch immer nicht genauer untersucht worden. Endlich ist noch das geschichtliche Verständnis des Historiographen zu sondern von dem sehr realen geschichtlichen Sinn derjenigen Menschen und Mächte, die Geschichte machen. Die mittelalterliche Geschichtswissenschaft hat uns längst gelehrt, so von der staatsrechtlichen Doktrin zu den staatswissenschaftlichen Anschauungen vorzudringen, die die handelnden Personen beherrscht haben. Darüber hinaus werden Privilegien, die von Reformbestrebungen in Frage gestellt werden, mit Gründen der Geschichte verteidigt. Gerade an der Fronde der ständischen Opposition gegen Hardenberg kann man lernen, wie Machtkämpfe zwar sicherlich nicht historischer Objektivität förderlich sind, aber doch geschichtliches Selbstbewußtsein bei einer ganzen Gruppe von Männern erzeugen können. Der Marwitz vor den Reformen ist ein ganz anderer als der Verfasser der großen Denkschriften, über deren Verhältnis zu Adam Müllers verführerischer Terminologie uns leider auch Dombrowsky noch nicht abschließend belehrt. Erst wenn so aus

psychologischer Einsicht und historischen Wissens immer mehr, und es ist nur konsequent, daß Herder, der eine viel reichere psychologische und religiöse Erfahrung besaß, von seinem Psychologismus aus viel größere Mühe hatte, einen gültigen Wahrheitsgehalt der Religion festzustellen. Er muß als Surrogat eine poetisierende Meta-

---

den verschiedensten Quellen gespeist der historische Sinn soweit entwickelt ist, daß er sich als Grundlage einer autonomen Geschichtswissenschaft konstituieren kann, pflegt diese auf ihre bescheidenen und vielfach recht »unwissenschaftlichen« Anfänge ziemlich hochmütig herabzusehen, und die geschichtsphilosophische Debatte der Gegenwart tut das Ihre, sie über einem abstrakten Erkenntnisideal immer mehr vergessen zu lassen. Erst lange vereinigte Kultivierung von Einfühlungsvermögen und historisch-philologischer Kritik erzeugen dann das theoretische Ideal der Standpunktslosigkeit, das sich selbst als Objektivität zu bezeichnen pflegt. Glücklicherweise, wie der sagen muß, der an den Wert geschichtlicher Bildung glaubt, wachsen die Bäume auch hier nicht in den Himmel, und die politischen, religiösen, ethischen, metaphysischen Überzeugungen, die im XVIII. Jahrhundert als Normen weithin sichtbar gewesen waren, gehen jetzt nur mehr unterirdisch, als selbstverständliche, keiner Kritik bedürftige Voraussetzungen, kaum noch ausscheidbar in die Auffassung und Stilisierung des Sachverhaltes ein. Merkwürdig berührt es natürlich, wenn Vertreter eines gnadenlosen Historismus, der prinzipiell alles an seinem Orte und zu seiner Zeit als berechtigt ansieht, die Revolution bei den Franzosen ebenso wie die preußische Gesindeordnung, über die »unreife Skepsis« des XVIII. Jahrhunderts lächeln, während doch gerade ihr Historismus und der darin liegende Verzicht auf jede Wertung die Verkleidung ist, in der skeptische Motive im XIX. Jahrhundert auftreten. Merkwürdig ist auch, daß die doch durchaus an absoluten Werten orientierte katholische Geschichtsauffassung gelegentlich praktisch ganz als skeptisch gestimmter Relativismus auftreten kann, und zwar kommt sie dazu durch das Schema des unerforschlichen Ratschlusses Gottes, der verhängt hat, daß bestimmte Provinzen einstweilen dem wahren Glauben verloren sind. So kommt es zu einer Anerkennung der zwar unserer Einsicht nicht zugänglichen, aber doch relativen Berechtigung der Reformation. Vgl. Ehrhard: Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert.

Zur kritischen Auseinandersetzung mit der historischen Weltanschauung immer noch höchst lehrreich die Arbeiten von Karl

physik heranziehen, während doch seine psychologische Einsicht groß genug ist, um diesen »Synkretism aus dem Spinozism und dem Deism«[1]), wie Kant sagte, nicht für den adäquaten Ausdruck des Gottesgedankens zu halten. In diesem Sinne wirft Kants berühmte Rezension den Herderschen Ideen ihre Überfülle an psychologischen und kosmologischen Feinheiten und ihren Mangel an einem gültigen Menschheitsziel vor[2]). Schleiermachers Stellung dagegen charakterisiert sich, wenn wir einmal vorwärtsblicken, dadurch, daß er bei aller Verschiedenheit des religiösen Erlebens nirgends bei der Beschreibung oder Psychologie der Religion stehenbleibt, sondern das gültige Apriori der Religion sucht[3]). Wenn es das Kantische

---

Knies, besonders: Die politische Ökonomie vom geschichtlichen Standpunkt 1883, die große Rezension des Systems der Volkswirtschaft von Roscher, Göttingische gelehrte Anzeigen 1854, I, 81, vgl. dazu Max Weber in Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung usw. 1903, 1905, 1906.

Zu Fueters Geschichte der neueren Historiographie, München 1911, vgl. die Besprechung v. Belows, Vierteljahrsschrift für soziale und Wirtschaftsgeschichte, Bd. X (1912), S. 457ff. Derselbe: Göttingische gelehrte Anzeigen 1907, 395ff. über das unzulängliche Buch von Schaumkell: Geschichte der deutschen Kulturgeschichtsschreibung. Vgl. auch vor allem die großen Abhandlungen Moritz Ritters in der Historischen Zeitschrift, besonders Bd. 112 (1914) S. 29ff. über das XVIII. Jahrhundert. Ferner Gunnar Rexius, Studien zur Staatslehre der historischen Schule, ebd. Bd. 107 (1911) S. 496ff. Endlich v. Belows Übersicht: Die deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unsern Tagen, Internationale Monatsschrift 1915, Heft 12, 13, 14 (jetzt als Buch, Leipzig 1916). Über das, was Gunnar Rexius a. a. O. S. 500 negative historische Anschauungen nennt, vgl. auch Meinecke: Weltbürgertum und Nationalstaat, bei Gelegenheit von Wilhelm v. Humboldts Ideen über Staatsverfassung, S. 36.

[1]) Kants Briefwechsel II, S. 74, auch R. Wieland: Herders Theorie von Religion und religiösen Vorstellungen, Berlin 1903.

[2]) Kants Werke, Bd. VIII, S. 45. Ich zitiere nach der Ausgabe der Berliner Akademie.

[3]) S. Eugen Huber: Schleiermachers Religionsbegriff, Leipzig 1901. Wie schnell freilich auch bei ihm unter dem Einfluß Spinozas

Denken also überall auf die Herausstellung der von allen psychologischen und empirischen Trübungen befreiten reinen Vernunftbegriffe abgesehen hat, so erscheinen demgegenüber Psychologie und empirische Welt als das bloß Tatsächliche und Zufällige, das die Vernunft zu ordnen und zu beherrschen hat. Andererseits aber dient das Ganze der Erfahrung als Mittel zur Entbindung und Befreiung der reinen Vernunft aus der Gebundenheit und Getrübtheit der versinnlichten Wirklichkeit, in der sie empirisch allein auftritt. Auch die Historie fällt also von hier aus durchaus unter das bloß Psychologische, Tatsächliche und ist eine Art empirisch erzählender Psychologie im großen[1]).

---

die erkenntnistheoretische Methode zu einer neuen Metaphysik führt, ist unverkennbar, ob man nun mit Dilthey und allen, die ihm gefolgt sind, die früheren Schriften vielfach aus den späteren interpretiert, oder ob man einen vergleichsweise jähen Bruch in der Entwicklung annimmt, wie auf der älteren Auffassung Hayms fußend jetzt Wehrung will, der (Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers, Stuttgart 1907) sich zu Dilthey in einem Gegensatz fühlt, der, soweit ich sehe, hauptsächlich auf einer verschiedenen Einstellung beruht. Die Schule Troeltschs will prinzipiell möglichst viel Kantisches bei Schleiermacher finden. Da Schleiermacher sich nun ganz offenbar ständig von Kant fortentwickelt, so tritt für sie ein relativ großer Gegensatz zwischen den früheren und den späteren Schriften Schl.s in Erscheinung. Umgekehrt hat die biographische Logik Diltheys eine Tendenz, überall kontinuierliche Entwicklung aufzuweisen, und kommt so dazu, möglichst auch im frühen Schleiermacher so wenig Kantisches anzunehmen, als sich mit den Zeugnissen irgend vereinbaren läßt, oder mindestens doch die kritische Auseinandersetzung mit Kant so früh als möglich beginnen zu lassen, die ja auch Wehrung schon in den Winter 1792/93 setzt. Wer erwägt, daß ein Schriftsteller am Anfang seiner Laufbahn in seinem Ausdruck noch unfrei ist und auch Eigenstes oft in fremder Terminologie vorbringt, der wird sich der Ansicht zuneigen, daß Dilthey schließlich doch richtiger gesehen haben dürfte. Wehrungs kritische Blicke in die Schleiermacher-Literatur (a. a. O. S. 129ff.) bieten immerhin manches Erwägenswerte.

[1]) »Auf die Erscheinungen des inneren Sinnes läßt sich Mathematik nicht anwenden, auch als Experimentallehre kann die Psy-

Daneben gibt es aber bei Kant noch eine ganz andere Geschichtsauffassung, die den in der praktischen Vernunft sich offenbarenden sittlichen Endzweck als Maßstab benutzt, nach dem sie die menschliche Gattung als Ganzes beurteilt. Das Prinzip der teleologischen Urteilskraft wird auf die Geschichte angewendet, und es wird also eine apriorische Notwendigkeit darin gefunden, sie so zu beurteilen, als ob der ethische Zweck der Gattung in ihr verwirklicht werde. Die Bedeutung dieser Kategorie als reiner kritischer Kanon wird aber auch hier natürlich sofort überschritten, denn wie kann man die Menschheit auf einen Zweck beziehen, ohne diesen mit einzelnen Entwicklungsstufen zu vergleichen, die ihn wie unvollkommen auch immer realisieren. In der Praxis bietet sich hier ganz von selbst der Gedanke der Vorsehung oder Erziehung des Menschengeschlechts an, womit wiederum spekulative Positionen in den Kritizismus eindringen, die er eigentlich nicht vertreten kann. Es macht eben auch hier die größten Schwierigkeiten, seine scharfe Scheidung zwischen dem Rationell-Notwendigen und dem Empirisch-Psychologischen durchzuführen. Der Kritizismus muß fordern, daß die Begriffe der reinen Religion völlig unabhängig

---

chologie der Chemie, wegen der viel ungünstigeren Bedingungen der Beobachtung, niemals nahekommen; sie kann darum nicht naturwissenschaftliche, sondern nur historische Disziplin werden, nicht Seelenwissenschaft, sondern nur Beschreibung der Seele.« Zit. nach Hegler: Die Psychologie in Kants Ethik, Freiburg 1891, S. 14. »Das Gegenstück einer Metaphysik der Sitten, als das andere Glied der Einteilung der praktischen Philosophie überhaupt, würde die moralische Anthropologie sein, welche aber nur die subjektiven, hindernde sowohl als begünstigende Bedingungen der Ausführung der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärke moralischer Grundsätze ... und dergleichen andere, sich auf Erfahrung gründende Lehren und Vorschriften enthalten würde, und die nicht entbehrt werden kann, aber durchaus nicht vor jener vorausgeschickt oder mit ihr vermischt werden muß.« Ebd. S. 15ff.

von der psychologischen Wirklichkeit der geschichtlichen Religionen sind. Wenn Kant die positiven und negativen Beziehungen entwickeln wollte, die sie trotzdem zu ihr haben, so konnte es sich nur um einen Vermittlungsversuch handeln. Man sollte eigentlich meinen, von hier aus ergebe sich unmittelbar ein Weg zu dem, was allein der Inhalt einer »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« sein kann. Indessen dieser esoterische Kern einer Vermittlungstheologie großen Stils gibt sich exoterisch in der Hülle eines Kompromisses, das nun nicht mehr aus dem Wesen der Sache fließt und verstanden werden kann, sondern zeitgeschichtlichen und persönlichen Bedingungen unterliegt. Die Schrift ist nämlich nicht eine prinzipielle Auseinandersetzung mit der Historie[1]), sondern erörtert in längst erkanntem Zusammenhange mit dem »Streit der Fakultäten« eigentlich nur das Verhältnis der Religionsphilosophie zur positiven christlichen Landeskirche[2]). Die oft äußerst verklausulierte Stilisierung, die in stereotypen Einflickungen mit »Wenn« und »Obschon« den Hauptsatz oft geradezu wieder aufhebt[3]),

---

[1]) Vgl. E. Arnoldt: Kritische Exkurse im Gebiet der Kant-Forschung. Königsberg 1894. Derselbe: Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kants Leben und Schriftstellertätigkeit in Bezug auf seine Religionslehre und seinen Konflikt mit der preußischen Regierung, Königsberg 1898. Ferner Altpreußische Monatsschrift XVIII, (1881). Dilthey: Kants Streit mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung, Archiv für Geschichte der Philosophie, III (1900), S. 437.

[2]) So kommt es, daß die Hauptdogmen des lutherischen Pietismus Erbsünde, Rechtfertigung, Genugtuung, Stellvertretung, im Mittelpunkt stehen, während der trinitarisch-christologisch-kosmologische Dogmenkreis der alten Kirche zurücktritt.

[3]) Als charakteristisches Beispiel etwa Werke IV, 74: »und diese (sc. die neue sittliche Gesinnung) in ihrer Reinigkeit, wie die des Sohnes Gottes, welche er in sich aufgenommen hat (sc. der Mensch), oder, wenn wir diese Idee personifizieren, dieser selbst (sc. Christus) trägt für ihn und so auch für alle, die an ihn praktisch glauben, als Stellvertreter die Sündenschuld, tut durch Leiden und Tod der

erklärt sich aus den Zensurschwierigkeiten, denen eine theologische Arbeit in den Tagen Wöllners ausgesetzt war. Damit wird natürlich kein Einwand gegen Kants Charakter erhoben, er konnte sich auf sein streng legitimistisches Denken und seine durchaus altprotestantischen Begriffe von den Rechten und Gewalten des Staatskirchentums berufen. Eine unübersehbare und meist sehr wertvolle Literatur hat im einzelnen immer wieder geprüft, inwieweit sich die sehr zopfigen und gewundenen Ausführungen Kants mit seiner Grundposition vereinigen[1]). Die Ratschläge an Fichte[2]) zeigen den von der Zensur hart bedrängten Schriftsteller, und die gelegentlichen Äußerungen in der Eingabe an die theologische Fakultät, die von einer unwiderleglichen, weil unbeweisbaren Offenbarung sprechen und in der eigenen Lehre nur eine unabhängige Parallelität zur positiven Theologie erblicken, spotten solcher Versuche doch wohl. Es ist nicht immer einfach, das esoterische und das exoterische Vermittlungsmotiv auseinanderzuhalten. Das erste erhöht nur die historische Wirksamkeit Kants, denn von den großen Alexandrinern bis zum preußischen Agendenstreit hat die Zukunft fast immer nicht den großen Radikalen, son-

---

höchsten Gerechtigkeit genug und macht als Sachwalter, daß sie hoffen können, vor ihm als gerechtfertigt zu erscheinen, nur daß in dieser Vorstellungsart jenes Leiden, das der neue Mensch, indem er den alten abwirft, im Leben fortwährend übernehmen muß, von dem Repräsentanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt wird.« Ferner IV, 88.

[1]) Die verschiedenen Standpunkte lassen sich an der Hand folgender Literatur gut übersehen: Kuno Fischer, Immanuel Kant und seine Lehre, Heidelberg 1898, Bd. II. Otto Pfleiderer: Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart, Berlin 1893. Albert Schweitzer: Die Religionsphilosophie Kants, Freiburg 1899. Ernst Sänger: Kants Lehre vom Glauben, Leipzig 1903. G. Hollmann: Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants, Altpreußische Monatsschrift XXXVI (1889), 1ff. Arnoldt a. a. O.

[2]) Kants Briefwechsel II, 308.

dern den großen Vermittlern gehört. Dabei ist es — und dies erhöht die Schwierigkeiten des Verständnisses noch gewaltig — bei einem Denker vom Range Kants selbstverständlich, daß gerade bei dem Ringen um ein Kompromiß sein eigenes religiöses Denken nach den verschiedensten Seiten weitergebildet wird und nun auch von hier aus die Grenzen des Transzendentalismus, die doch den für Kant allein legitimen Bereich abstecken, nicht unerheblich überschreitet[1]).

Die exoterischen Kompromißgedanken dagegen haben die Grundgedanken in einer Weise positiv christlich gefärbt, die seiner eigentlichen Lehre fernliegen mußte. Die wesentlichsten Aporien seien wenigstens angedeutet und an einem wichtigen Beispiele illustriert. Wie ist das Radikal-Böse mit dem sonst doch das System beherrschenden Begriff der Entwicklung zu vereinigen, wie kann von göttlicher Wirkung und Tätigkeit geredet werden, wo doch nur Bewußtseinsimmanenz gültige Wahrheit vermittelt, und was ist endlich die Bedeutung Jesu für die reine Religion? Am bezeichnendsten scheint mir für unseren Zweck die Stellung des Radikal-Bösen zu sein. In der Schrift Zum ewigen Frieden (1795) ist diese »gewisse in der menschlichen Natur gewurzelte Bösartigkeit«[2]) vielleicht am deutlichsten bestimmt. »Das Moralisch-Böse hat die von seiner Natur unabtrennliche Eigenschaft, daß es selbst in seinen Eigenschaften (vornehmlich gegen andere Gleichgesinnte) sich selbst zuwider und zerstörend ist und so dem (moralischen) Prinzip des Guten, wenngleich durch langsame Fortschritte Platz macht[3]).«

---

[1]) Schweitzer zeigt z. B. sehr scharfsinnig, daß die Freiheitslehre trotz aller Vorbehalte Kants Geschichte im Gebiet des Intelligiblen lehrt. Das Zeitlose des Intelligiblen ist mit der nur als empirisch denkbaren Tatsache der Wiedergeburt nicht zu vereinigen.

[2]) Werke VIII, 375 Anm.

[3]) Werke VIII, 379.

»Natürlicherweise eilt in den Fortschritten des menschlichen Geschlechtes die Kultur der Talente, die Geschicklichkeit des Geschmackes (mit ihrer Folge der Üppigkeit) der Entwicklung der Moralität vor; und dieser Zustand ist gerade der lästigste und gefährlichste für die Sittlichkeit sowohl als physisches Wohl . . . . . aber die sittliche Anlage der Menschheit, die (wie Horazens Poena pede claudo) ihr immer nachhinkt, wird sie, die in ihrem Lauf sich selbst verfängt und oft stolpert, (wie man unter einem weisen Weltregierer wohl hoffen darf) dereinst überholen; und so sollte man selbst nach den Erfahrungsbeweisen des Vorzugs der Sittlichkeit in unserem Zeitalter in Vergleichung mit allen vorigen wohl die Hoffnung nähren können, daß der jüngste Tag eher mit einer Eliasfahrt als mit einer der Rotte Korah ähnlichen Höllenfahrt eintreten und das Ende aller Dinge herbeiführen dürfte«[1]).

Das Radikal-Böse[2]) ist also ein Moment der Entwicklung, die in der Zeit allmählich die guten Instinkte über die Sinnlichkeit die Oberhand gewinnen läßt. Diese allmähliche Entwicklung ist nur für das zeitlose Bewußtsein Gottes eine Umkehr und Revolution; empirisch verläuft sie so, daß nicht ein ununterbrochenes Aufwärts herrscht, sondern daß gelegentliche Rückschritte und Fehlbildungen vorkommen können. Soweit wäre alles verständlich; nun aber mischt sich hier aus den geschilderten Gründen der Sprachgebrauch der Erbsündenlehre ein, und diese bedarf natürlich einer prinzipiellen Entwicklung zum Bösen, die nur durch die Gnadentaten Gottes aufgehoben werden kann. Kant übernimmt zwar vom Christentum die Ausschließlichkeit des Gegensatzes zwischen Gut und Böse, der nur durch Gesinnungsumkehr überwunden werden kann. Dann aber ordnet er diesen Gegensatz einer Gesamtdeutung der Geschichte unter,

[1]) Werke VIII, 332 (Das Ende aller Dinge).

[2]) Am Pointiertesten in der Formel »das Böse ist die Triebfeder zum Guten«, was Kant die Paradoxie der historischen Dinge nennt.

die das Böse durch Selbstkorrektur den Fortschritt bewirken läßt. Kant redet sehr kunstvoll von fremder Genugtuung, und man hat in der Tat seine Lehre vielfach als Erlösungsreligion auffassen wollen. Für eine in die Entwicklung eingreifende Gottestat ist aber in seiner Lehre überhaupt kein Raum, und der christliche Sprachgebrauch verschleiert, daß die Gedanken auch hier eine völlig andere Bedeutung haben. Solche christlichen Verschleierungen treten häufig auf, sobald der Supranaturalismus, den seine reine Lehre natürlich verwerfen müßte, ihm unbequem wird, und die Bedeutung der Person Jesu für die reine Religion wird als ein besonders heikler Punkt mit der größten Vorsicht behandelt. Die den Späteren so viele Kümmernisse bereitende Scheidung der Johanneischen und synoptischen Überlieferung kennt er freilich noch nicht, und Jesus ist ihm der Menschenfreund und Volkslehrer, der sein sittliches Ideal in populärem Lehrvortrag entwickelt hat, nicht ohne starke Anpassungen an die jüdische Welt, aber doch in so starkem Gegensatz zu ihr, daß er im Kampfe gegen sie den Heldentod erleiden muß. Daß sein Leben von Anfang bis zu Ende in Mythus eingehüllt ist, macht bei der sinnlichen Hülle, in der nun einmal alles Menschliche auftritt, weiter keine Schwierigkeiten; zu einer wirklichen Geschichte Jesu glaubt Kant bei der Natur der Quellen nicht mehr kommen zu können. Dagegen entsteht die Frage, ob er diesen Verwirklichungsfall des ethischen Ideals von anderen Fällen wesentlich unterschieden hat. Wird in Jesu die reine Religion offenbar? Dies ist unmöglich, da ja die Welt des Intelligiblen, in der diese allein gilt, überall von der Welt der historischen Erscheinung getrennt ist. Deshalb kann auch von einer Jesus aus dem Bereich des Menschlichen heraushebenden Sündenlosigkeit, wie sie für Schleiermachers religiöse Auffassung zum Zentralbegriff geworden ist, nicht die Rede sein. Der Anspruch Jesu auf absolute Offenbarung der Wahrheit in ihm muß daher für seine

Person abgewiesen werden und kommt nur dem von ihm anerkannten Ideal zu.

Handelt es sich also um eine Auseinandersetzung der Religionsphilosophie mit der christlichen Dogmatik und Landeskirche, so kann die prinzipielle Auffassung aus den gelegentlichen und verklausulierten Ausführungen oft nur zwischen den Zeilen enträtselt werden. Aber auch nach den vielen Abzügen und Modifikationen liegt nun nicht etwa die eigentliche Lehre Kants klar zu Tage. Er hat eine Fülle religionsgeschichtlicher Vergleichungen[1]) in seine Darstellung verwebt, die wiederum über seinen Religionsbegriff leicht irreführen können. Wenn er die Sakramente und Kulte durch alle möglichen Religionen hindurch verfolgt und sie durchaus als Analogie für christliche Symbole verwendet, wenn die christlichen Dogmen durchaus keine Sonderstellung beanspruchen dürfen, so muß man sich dabei klar sein, daß er den Begriff der Religionsgeschichte viel enger faßt, als wir es heute zu tun gewohnt sind. Alle die Religionen der Naturvölker, ja die mythischen und kultischen Elemente des Christentums, der eschatologische Messianismus wie die urchristliche Apologetik der Apostel gehören für ihn gar nicht zur Religionsgeschichte, die allein die Gesamtheit des Geschehens mit Rücksicht auf die in ihm sich verwirklichenden Zweckgedanken beurteilt, sondern zur Anthropologie oder zur Archäologie der Religion[2]). Die Sonderstellung der Bibel oder richtiger der Predigt Jesu beruht allein darauf, daß sie dasjenige heilige Buch ist, »das im Moralischen unter allen, soviel man deren kennt, am besten mit der Vernunftreligion in Harmonie zu bringen ist.« Die bescheidene wirkliche Kenntnis der Naturreligion,

[1]) Die Parallele zwischen Bibel, Veda, Avesta und Koran ist Kant ganz geläufig, er verfolgt überhaupt theologische Gedanken bei Indern, Persern, Germanen, Juden und Christen.

[2]) Zur Archäologie der Religion gehört z. B. auch der urchristliche Messianismus.

die ihm allein aus Reisebeschreibungen und anthropologischen Berichten zugänglich waren, kann man für diese strenge Isolierung des Christentums nicht verantwortlich machen. Sie hängt vielmehr mit der persönlichen Konzeption seiner Philosophie zusammen. Lessings Kenntnisse von diesen Dingen waren kaum größer, und doch hat er im Nathan die drei Religionen so gegeneinander gestellt, wie Kant das niemals hätte tun können.

Kant scheidet die anthropologisch-kausale Betrachtung, die Erscheinungen und Erfahrungen nach Kausalprinzipien verknüpft, von der kritisch-regulativen systematischen Geschichte, welche das Geschehen beurteilt, als ob es dem nunmehr religiös zu deutenden Endzweck der Gattung diene. Auch hier liegt dann natürlich die metaphysische Wendung nahe, die den Gang der geschichtlichen Erscheinungen so ansieht, als sei er von der Zweckidee und dem in ihr sich offenbarenden göttlichen Willen nun auch hervorgebracht worden. Das Anthropologische stellt freilich an die gestaltenden und ordnenden Kategorien ganz andere Ansprüche als die naturwissenschaftliche Erfahrung, denn hier muß das historische Material, nachdem es schon geordnet und kausal erklärt worden ist, noch zu den intelligiblen Freiheitsideen in Beziehung gesetzt werden, die ja an ihm irgendwie hervortreten sollen. Eine streng kausale Ordnung und Gewinnung von Gesetzen konnte hier nicht erreicht werden. »Der Lauf der Welt ist zum Teil auf Regeln zu bringen, zum Teil nicht, daher Schicksal und Zufall; zwischen beiden das Natürliche.« Das Anthropologische fällt also mit dem Empirischen zusammen, was nicht ausschließt, daß Kant gelegentlich durchaus nach der Weise Humes die Bedingungen eines sicheren historischen Wissens erörtert[1]), die Grundsätze der Urkundenkritik entwickelt und die Beurteilung

[1]) Vgl. Goldstein: Die empiristische Geschichtsauffassung Humes, S. 53. Auch hier gibt die Geschichte schließlich nur psychologisches Material zur Erkenntnis des Menschen.

aller Überlieferung nach dem Gesichtspunkte der Verständlichkeit vom heutigen Seelenleben aus verlangt und betreibt. Auch in der Wunderkritik steht Kant durchaus bei Hume, Voltaire und Condorcet[1]). Da er die theoretische Anthropologie für ein nicht realisierbares Ideal hält und die moralische Anthropologie nicht ausgeführt hat[2]), so steht er in der Praxis im Wesentlichen auf dem Standpunkt der englischen Moralisten[3]), an deren psychologischer Zergliederungskunst er sich durchaus geschult hat. Innerhalb der Anthropologie übt er darum auch im weitesten Umfange die religionsgeschichtliche Vergleichung und Erklärung, die, wie Gunkel dargetan hat[4]), durchaus zum geistigen Besitz des XVIII. Jahrhunderts gehört hat. Schleiermacher und Hengstenberg haben hier den Zusammenhang eher unterbrochen, und Useners religionsgeschichtliche Abhandlungen wie Dieterichs Nekyia setzen bei aller Bereicherung und Vertiefung geschichtlichen Verständnisses im Grunde Tendenzen des XVIII. Jahrhunderts fort. Bemerkenswert ist schließlich noch, daß Kant auch sozial-psychologische Begriffe kennt und hier so wenig wie Adam Smith in einseitigem Individualismus befangen ist. Prinzipiell aber ist ihm dies alles nicht wissenschaftliche Geschichte, sondern er sieht darin anthropologische Beiträge zur praktischen Menschen- und Völker-

---

[1]) Als Vulgata seien angeführt: Voltaire, Essai sur les moeurs et l'esprit des nations oder Condorcet: Esquisse d'un tableau historique des progrês de l'esprit humain. Letztere besonders interessant, weil Fr. Schlegels große Rezension ihm Dogmatik vorwirft. Kant erklärt Wunder bald mythisch, so den Sündenfall, die Jungfrauengeburt, Christi Höllenfahrt und Versuchung, die Opferung Isaaks, bald rationalistisch: Sündflut, Durchgang durch das Rote Meer, das göttliche Strafgericht über Sanherib.

[2]) Vgl. Kants Einleitung zur Anthropologie.

[3]) Vgl. Troeltsch: Moralisten, englische in der protestantischen Realenzyklopädie.

[4]) Gunkel; Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des neuen Testaments, Göttingen 1903.

kenntnis, systematische Geschichte liegt erst vor, wenn festgestellt wird, wie der Ablauf der Erscheinungen sich zu Sinn und Ziel der menschlichen Gattung verhält[1]). Ohne ein solches apriorisches Organisationsprinzip besteht stets die Gefahr, in uferlosem Relativismus zu enden. Daß das Leben der Menschheit trotz aller Unterbrechung im ganzen aufwärts geht, lehren auch Hume, Voltaire und Turgot: Der Kritizismus aber liest den Fortschritt nicht aus dem tatsächlichen Verlauf ab, sondern konstruiert ihn aus der Idee der Freiheit. Wie sich diese zum kausalpsychologischen Ablauf verhält, bleibt dabei freilich fast völlig im Dunkel. Wenn diese Ideen auf Geschichte, Recht und Staat angewendet werden, kommt wie öfters in der Aufklärung das Gefühl zum Ausdruck, wie jung die Welt doch eigentlich noch sei, wozu die hohe Verstandeskultur durchaus nicht im Gegensatz steht. So redet Dilthey einmal schön von dem kühlen Morgenlicht, das auf Gestalten wie Kant, Lessing und König Friedrich liege.

Die reine Vernunftreligion hat nun die Kategorien gewonnen, mit denen sie operieren kann. Sie kann sich niemals in der Erscheinung restlos verwirklichen, ist aber in derjenigen positiven Religion gegeben, die den ethischen Gedanken aller Versinnbildlichung Gottes überordnet. Ihre Begriffe haben dann deren historische Institutionen und Symbole immer mehr zu läutern und dem im Zeitlosen liegenden Ziel anzunähern, das natürlich der Welt des Intelligiblen angehört. Wo die sinnliche Hülle das Übergeordnete ist, befinden wir uns im Heidentum. Die reine

[1]) »Daß ich mit dieser Idee einer Weltgeschichte, die gewissermaßen einen Leitfaden a priori hat, die Bearbeitung der eigentlich bloß empirisch abgefaßten Historie verdrängen wollte, wäre Mißdeutung meiner Absicht: es ist nur ein Gedanke von dem, was ein philosophischer Kopf (der übrigens sehr geschichtskundig sein müßte) noch aus einem anderen Standpunkte versuchen könnte.«

»Wie werden es unsere späteren Nachkommen anfangen, die Last der Geschichte, die wir ihnen nach einigen Jahrhunderten hinterlassen möchten, zu fassen?«

Religion ist aber nicht etwa eine natürliche Religion, die nun der geoffenbarten so gegenüberstünde, daß eine prinzipielle Identität beider behauptet würde und Gottes Güte nur offenbart hätte, worauf später die Vernunft von selber gekommen wäre oder wenigstens hätte kommen können. Das schließt nicht aus, daß Kant oft so redet, als ob er dieses Verhältnis der natürlichen zur geoffenbarten Religion im wesentlichen so auffasse, wie Locke, Leibniz oder Lessing. Es zeigen sich hier eben wieder die Voraussetzungen einer tatsächlichen entwicklungsgeschichtlichen Theorie, die aus den öfters berührten Gründen nicht zur Entfaltung gekommen ist. Jener geforderten Überordnung des ethischen Gedankens genügt nun allein das Christentum, das im Lehrinhalt Jesu eine einzigartige Verkörperung der Idee besitzt, die erlaubt, es schroff gegen alle andern Religionen und bezeichnenderweise gegen das Judentum nicht weniger als gegen den urchristlichen Messianismus oder die Lehre der Apostel zu isolieren. Diese völlig unhistorische Isolierung ist wieder eine Konsequenz der strengen Scheidung des Intelligiblen vom Psychologischen, die freilich, wie sich schon an mehreren Stellen gezeigt hat, nicht durchgeführt werden konnte, denn in der Praxis ist natürlich das Religionspsychologische nirgends so scharf von dem erkenntnistheoretischen Wesen der Religion zu sondern, und Kant verwendet sogar, wenn er diese Beziehungen darlegt, eine durchaus moderne Voraussetzung, die die heutige Psychologie als Heterogenie der Zwecke bezeichnen würde. Er geht aus vom Mechanismus der Triebe: Indem die Triebe sich gegenseitig hemmen, entsteht für die Vernunft die Möglichkeit, hervorzutreten und sie nach ihren Zwecken zu gestalten. Zur Gestaltung bedarf sie der sinnlichen Bilder und Formen, und es hätte von hier aus sehr wohl eine Möglichkeit gegeben, den ganzen Reichtum religiöser Erscheinungen zu begreifen und den Spuren der latenten Vernunft nachzugehen, die sich doch auch in den Naturreligionen offenbaren müssen. An dieser

Stelle aber tritt Kant die ethische Einseitigkeit seiner eigenen religiösen Stimmung störend in den Weg, und so feine Ansätze er an Leibnizens Nouveaux essais anknüpfend gelegentlich auch macht, zu der Tiefe der Analyse eines Herder, Hegel, Schelling, Schleiermacher, Jacob Grimm, de Wette[1]) dringt er nirgends vor. Immerhin ist ihm die reine Religion nicht Religion aus reiner Vernunft, denn wie die reine Vernunft nirgend in konkretem Erkennen gegeben ist und die praktische Vernunft ebenfalls nie in den, Goethisch zu reden, »empirisch-pathologischen Zuständen« erscheint, so kann die Aufgabe nur darin bestehen, eine Religion zu entdecken, die die Idee durch ihre sinnliche Verwirklichung hindurchleuchten läßt. Dieser Gedanke ist dann von Herder und vor allen Dingen von Hegel mit seiner »Idee in der Form der Vorstellung« fruchtbar gemacht worden. Für Kant beruht die Bedeutung des Christentums darauf, daß sie in der Predigt Jesu einen Verwirklichungsfall besitzt, der die Idee so unvergleichlich hindurchscheinen läßt, daß sie hierin einen Anspruch auf unabsehbare, wenn auch nicht ewige Geltung hat.

Die Isolierung des Apriori gegen das Empirische läßt ihn freilich auch diesen Gedanken nicht festhalten. Es liegt allzu nahe, den Gegensatz zwischen reinen Verstandesbegriffen und der Erfahrung in den platonischen Gegensatz von Idee und Sinnlichkeit umzudeuten. Auf dem Gebiet der Ethik hat das dazu geführt, einen notwendigen Gegensatz der Pflicht gegen jede Neigung zu konstruieren, und die reine Religion wird unversehens zum Widerspiel jeder empirischen Religion. Kant hatte den Rationalismus dadurch überwinden wollen, daß das kritische Prinzip den Reichtum der Erfahrung nur ordnen und läutern soll. Diese Überwindung wird in Frage gestellt, wenn die normativen Formen, die er entdeckt hat, inhaltliche

[1]) Vgl. etwa seine Beiträge zur Erklärung des alten Testaments oder seine Aufsätze in Daubs und Creuzers Studien. Auch die merkwürdigen Romane seiner späteren Zeit (Die Weihe des Zweiflers).

Bestimmungen gewinnen, die natürlich dann nicht anders als rationalistisch ausfallen können. Die ganze Scheidung kann in der Tat nur dadurch aufrechterhalten werden, daß Kant überall, wo er nicht unter dem Zwang seiner kritischen Methode steht, eine gemeinsame Wurzel des Empirischen und Rationalen metaphysisch voraussetzt. Man muß sich eben immer klar machen, daß der kritische Standpunkt nicht Kants Ausgangspunkt gewesen ist, sondern erst entdeckt wurde, als er schon auf eine lange wissenschaftliche und menschliche Erfahrung zurückblickte. Die Ergebnisse seiner umfassenden Lektüre und die Früchte seiner kraftvollsten Jahre führen ihn durchaus mit den evolutionistischen Motiven seines Jahrhunderts, mit Hume, Gibbon, Robertson, Adam Smith, Voltaire, Montesquieu, Turgot und Rousseau[1]) eine Straße. Er konnte diese Ergebnisse theoretisch verleugnen, praktisch setzt er Natur und Geschichte als gegeben voraus und fragt gar nicht danach, wie denn das Ich zu diesen Realitäten gekommen ist. Der Gedanke der Entwicklung, der früher metaphysisch gegolten hatte, leistet schließlich die alten Dienste, auch wenn er theoretisch nur mehr als kritischer Kanon fungieren darf. Die schlagende Formel: »Die Geschichte dient nur zur Illustration und nicht zur Demonstration«[2]) scheint freilich eine starke Einschränkung geschichtswissenschaftlicher Möglichkeiten zu enthalten; es zeigt sich aber gerade hier, wie schwer es zu entscheiden ist, ob jemand historischen Sinn besessen habe oder nicht. Die schroffe Isolierung des Christentums ist gewiß sehr unhistorisch empfunden, aber für die Religionsgeschichte

[1]) Vgl. besonders die vielfach freilich übertreibende und modernisierende Arbeit von Dieterich: Kant und Rousseau, Tübingen 1878. Dazu Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1890.

[2]) Unabhängig davon ganz parallel Lessing, schon 1777 in dem Beweis des Geistes und der Kraft: »Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.« Lessings Werke, Lachmann-Muncker, XIII, S. 5.

ist die Konsequenz der eben erwähnten Formel jedenfalls eminent modern: wer der heiligen Geschichte mit den Mitteln des profanen Historikers beizukommen trachtet, der kann in der Tat in ihr nur noch etwas Relatives und Bedingtes, nichts Absolutes mehr sehen. Herder ist sicher im religiösen Erlebnis viel moderner als Kant, aber mit seinen Ausführungen gegen den von Herder in der ältesten Urkunde des Menschengeschlechtes unternommenen Versuch, das Absolute mit den Mitteln der Geschichte zu beweisen, hat Kant doch Recht behalten; er zieht hier nur die Konsequenzen der Historisierung des Denkens. Im übrigen aber — und damit fasse ich meine Ergebnisse zusammen — besteht überall da, wo Kant auf der Höhe seiner kritischen Intention steht, jene abgründige rationalistische Fremdheit und Sprödigkeit gegen die Geschichte und das Individuelle. Die Formen, deren apriorischen Charakter er entdeckt, erzeugen allzu leicht einen abstrakten allgemeingiltigen Inhalt, sind bestenfalls jeder Ausfüllung fähig und darum gegen jede gleichgültig.

Diese rohe Skizze kann natürlich keinerlei Anspruch darauf erheben, eine systematische und vollständige Verarbeitung der in Betracht kommenden Gedanken zu bieten. Sie hebt nur die für ihre Fragestellung wichtigsten Motive hervor, immerhin werden ihre Ergebnisse ausreichen, um die Frage zu stützen, welches bei ihrem analytischen Befunde denn überhaupt die Aussichten einer synthetischen Wissenschaft sind. Soll ein synthetisches Verfahren diesen Namen auch nur metaphorisch im Sinne des aus der Naturwissenschaft, besonders aus der Chemie bekannten Sprachgebrauches zu Recht führen, so wird sie auf eine Reproduktion der Lehre mit harmonisierender Tendenz hinauslaufen und möglichst einen Einheitspunkt zu entdecken suchen, von dem sie alle Brüche »aus dem Sinne Kants« zu heilen unternimmt. Die Erlösungslehre etwa tritt in den Mittelpunkt und verarbeitet sogar noch das

Zentraldogma des älteren Protestantismus: die Lehre von der Genugtuung des die Erlösung bewirkenden stellvertretenden Leidens. Zwar besteht eine Antinomie zwischen Kirchenglauben und Religion, allein sie wird dadurch überwunden, daß das rational notwendige Ideal in der historischen Erscheinung Jesu sich verwirklicht findet und also diese Tatsache von sich selbst aus anerkennen kann, ohne einer äußeren Autorität zu bedürfen. Wissenschaftsgeschichtlich gesprochen, ist das ungefähr das Verfahren Kuno Fischers[1]), der von hier aus natürlich leicht den Anschluß an den Begriff der Entwicklung gewinnt. Immerhin weiß man dabei wenigstens, in welchem oder richtiger in wessen Sinne die Ausgleichung vorgenommen worden ist, und Kuno Fischer darf für sich in Anspruch nehmen, die Lehre so dargestellt zu haben, wie sie in der Weiterführung Hegels schließlich historisch gewirkt hat. Für den, der nicht Hegelianer ist, hat das Verfahren außerdem noch eine gewisse pädagogische Berechtigung: der einzuführende Anfänger wird nicht durch die Fülle der Gesichte verwirrt. Ein methodisches Vorbild historischen Begreifens wird heute niemand mehr in der einst so berühmten Geschichte der neueren Philosophie suchen[2]). Das neueste synthetische Ideal hat ihm gegenüber noch den Nachteil, daß es beim Mangel eines eigenen Standpunktes jede sachliche Orientierung vermissen läßt. Wenn selbst ein Kenner wie Kuno Fischer die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft für den adäquaten Ausdruck der Kantschen Religionsphilosophie halten konnte, so sehe ich nicht, wie die solche Werke nur zur Gewinnung einer Synthese heranziehende Methode sich vor den schlimmsten Mißverständnissen bewahren will.

---

[1]) Kuno Fischer a. a. O.

[2]) Diltheys Jugendgeschichte Hegels etwa läßt denn auch K. Fischer, mit dem er sich in einer glänzenden Rezension in der D.L.Z. 1900 Nr. 1 auseinandergesetzt hat, ganz beiseite und baut durchaus auf Rosenkranz und Haym weiter.

Gerade die glänzendsten synthetischen Fähigkeiten werden hier eher hindern als fördern, denn sie werden nun einmal stets geneigt sein, der Einheit, die der Schriftsteller selbst mit aller seiner Energie angestrebt hat, nun noch ihrerseits nachzuhelfen, die ihnen wesentlich erscheinenden Gedankengänge herauszuarbeiten, und die sich diesem beherrschenden Mittelpunkt entziehenden Motive als unwesentlich im dunkeln zu lassen oder wenigstens an die Peripherie zu verweisen.

Dieses Verfahren scheint mir nicht das erreichbare Maß geschichtlichen Verständnisses sicherzustellen. Geschmack und Temperament und allenfalls die wissenschaftliche Orientierung einer bestimmten Generation bleiben auf diese Weise die letzte Ratio der Forschung, die sich doch vielmehr erst darüber auszuweisen haben müßte, was sie ihrem Objekt überhaupt abzugewinnen vermag. Wenn wir uns einer schriftstellerischen Persönlichkeit nur mit so primitiven Fragestellungen zu nähern vermöchten, wie: Was sagt er? Welche Termini gebraucht er? und allenfalls: Welche Schattierung haben auch sonst auftretende Termini bei ihm? so stünde es schlecht um unsere wissenschaftlichen Ansprüche, und ich vermag nicht zu sehen, wie der Historiker auf diese Weise gegenüber dem begabten, zeitgenössischen, den Denkgewohnheiten des Autors nahestehenden Leser ein Plus an Einsicht herausschlagen will. Allein die Möglichkeiten unseres Verhaltens sind damit in der Tat keineswegs erschöpft. Die ganze Auffassung scheint mir — und ich möchte vermuten, daß sie hiermit selbst in frühromantischen Maßstäben befangen ist — die schöpferische Spontaneität gedanklicher Gebilde gewaltig zu überschätzen. Sie vergißt, daß jeder Denker, auch der extremste Spiritualist, zuletzt für sein Denken kein anderes Material zur Verfügung hat als die Welt, auf die er also in jeder Beziehung angewiesen bleibt. Man hat, Zolas Definition der Kunst geistreich umkehrend, in der Philosophie ein Temperament gesehen

durch ein Weltbild finden wollen. Allein auch dem kapriziösesten Temperament wird die Analyse schließlich in den größten Verzerrungen noch Elemente bildender und abbildender Art nachweisen können. Es wird gewiß stets als Kants eigentliche Leistung erscheinen, Komplexe der Erfahrung überall auf apriorische bewußtseinsimmanente Vermögen gegründet zu haben, die allein gültige Erkenntnis vermitteln und normative Geltung haben. Das hat indessen nicht gehindert, daß die Bestimmung dieses a priori im einzelnen durchaus von dem psychologischen Befund der Bewußtseinsanalyse abhängig bleibt, mag ihr sonst alle Psychologie auch nur als empirisch-tatsächlich, zufällig, getrübt oder relativistisch gelten. Sobald die Erkenntnistheorie sich irgendwie mit den historischen Mächten einläßt, entstehen wirkende und rückwirkende Beziehungen zu den Gegebenheiten, die sie doch niemals meinen kann hervorgebracht zu haben. Sollen die normativen Kategorien irgend etwas für die Auffassung und Erkenntnis der Objekte leisten, so müssen sie sich ihrer Struktur in weitem Umfange anpassen. Es befremdet daher nicht, daß die erkenntnistheoretischen Grenzsetzungen sehr bald wieder in metaphysische Positionen umschlagen, die ja die Kritik gerade endgültig zermalmt zu haben meinte, und die Kritik der Urteilskraft kann geradezu als kritizistische Verschleierung neuer metaphysischer Ansätze betrachtet werden, an die ja dann Schelling und Hegel auch angeknüpft haben. Nicht zufällig hat sich Goethe, der sich allem Kritizistischen fremd und vielem Metaphysischen verwandt gefühlt hat, von diesem Werk so anziehen lassen. Wenn Kant stets befürchtete, daß die große Sache der Kritik an die relativistische Psychologie verraten werde, so ließ sich der kritische Standpunkt der Religion und der Geschichte gegenüber am wenigsten rein durchführen. Gegenüber diesen in der Sache liegenden Notwendigkeiten kann sich auch die höchste geistige Energie eines allergrößten Denkers nicht durchsetzen, sondern

es wird sich vielmehr zeigen, daß, was hier als gültige Wahrheit auftritt, doch auch nur ein einzelner, wenn auch besonders großartiger Lösungsversuch für Fragen ist, die sich als typische Exponenten abendländischer, ja menschlicher Geisteshaltung in vielhundertjähriger Kontinuität ergeben haben. Von dieser Einsicht aus entsteht nun wirklich so etwas wie die Möglichkeit einer höheren Instanz geschichtlichen Verständnisses. Denn nun erst bekommt das einzelne Motiv als tragend, lastend, stützend, überlastet, als Brücke, als Dienst, als Hilfskonstruktion, als Mittel der Isolierung seinen funktionellen Sinn. Die Spannung zwischen der Absolutheit geoffenbarter Religion und der empirischen Tatsache der Religionsgeschichte, um bei meinem Beispiel zu bleiben, ist für den Theologen, wie für jeden, der sich in diesen Gedankengängen bewegen will, konstant, ja denknotwendig. Sie gibt den Rahmen für alle in diesem Kreise jemals vermittelten Erlebnisse und aufgewendeten geistigen Akte. Eine hier einsetzende Analyse dringt naturgemäß sehr oft weit hinter den »literarischen« Sinn dessen zurück, was ein Schriftsteller gesagt hat und zu formulieren willens oder auch nur fähig war. Sie ergreift die intentionalen Akte, wenn sie erkannt hat, was sie leisten sollen. In diesem Sinne bedarf die Literaturgeschichte als Hilfswissenschaft weniger der Philosophie, sondern einer Geschichte des Philosophierens, wie sie etwa Bäumker[1]) für das Mittelalter so glänzend skizziert hat. Die »synthetische« Wissenschaft wird finden, daß terminologische Willkür noch ein schwacher Ausdruck für solche Bemühungen sei. Sie gibt damit ohne Gegenwerte eine Position auf, die längst als die eigentliche Stärke der Kultur- und Geistesgeschichte im Gegensatz zur politischen Geschichte erkannt ist. Jacob Burckhardt hat einmal den Vorteil kulturhistorischer Betrachtung überhaupt vor allem in der Gewißheit der wichtigeren

[1]) Hinnebergs Kultur der Gegenwart, Geschichte der Philosophie.

kulturhistorischen Tatsachen gegenüber den historischen im gewöhnlichen Sinne, den Ereignissen, welche Gegenstand der Erzählung sind, gefunden. »Letztere sind mannigfach ungewiß, streitig, gefärbt, oder . . . . völlig erdichtet. Die Kulturgeschichte dagegen hat primum gradum certitudinis, denn sie lebt wichtigernteils von dem, was Quellen und Denkmäler unabsichtlich und uneigennützig, ja unfreiwillig, unbewußt, und andererseits sogar durch Erdichtungen verkünden, ganz abgesehen von demjenigen Sachlichen, welches sie absichtlich melden, verfechten und verherrlichen mögen, womit sie wiederum kulturgeschichtlich lehrreich sind[1].« Sie richtet sich letztlich auf Eigenschaften, nicht auf Taten. Für die Literaturgeschichte aber sind unter Umständen die Worte eines Schriftstellers seine Taten, und rechtfertigt sich auch von hier aus eine Betrachtung, die auf Voraussetzungen zurückgeht, auch wenn diese von der Reflexion des Autors selber meist nicht getroffen werden. Wenn man von Diltheys letzten Arbeiten absieht, so sind solche Analysen für die Romantiker bisher kaum versucht worden; solange man, wie bisher, sich im wesentlichen um die Frühzeit dieser Geister kümmert und im ganzen kaum danach fragt, welche Gedanken sie in ihre positive Zeit hinübergerettet haben, wieweit sie imstande waren, die Wirklichkeit zu gestalten, und wieweit die Wirklichkeit vor ihnen recht behielt, gibt es auch wohl keine Möglichkeit, ihre historische Leistung zu verstehen nnd zu bewerten. Man ist vielfach, auch abgesehen von den besonderen wissenschaftsgeschichtlichen Voraussetzungen, die ich darzulegen versuchte, geneigter, den farbigen und berückenden Explosionen genialer Jugend freudig zuzusehen, als den bleibenden Kern eines Lebenswerkes aus der vielfachen Verflochtenheit mit zeitlichen und lokalen Bedingtheiten und aus all den Kompromissen und Umbiegungen herauszuschälen,

[1]) Griechische Kulturgeschichte, Bd. I, S. 3ff.

die überall da entstehen, wo an positive Institutionen angeknüpft werden muß und der Geist die Elemente nicht erzeugen kann, aus denen er sich den Körper bauen will. Enthusiasmus est principium artis et scientiae, hatte eine Doktorthese Fr. Schlegels gelautet, die man durchaus nicht so höhnisch zu parodieren braucht, wie Karolines Übersetzung dies tut[1]). Die profane Geschichtsauffassung, die uns beherrscht, verleugnet ihre protestantische Herkunft auch darin nicht, daß sie dazu neigt, die enthusiastischen Energien der Frühzeit in jeder großen Bewegung einseitig zu bewerten[2]), sei es, daß sie den zusammengesetzten Gebilden abendländischer Gesittung oder gar Kirchen die Unbedingtheit urchristlicher Ideale entgegenhält, sei es, daß sie vom Standpunkt der Freiheit eines Christenmenschen aus im späteren Luther nur kirchliche Erstarrung sieht. Als Ausdruck persönlicher Wertung hat das seine volle Geltung, es überhebt einen aber nicht der Aufgabe, auch die bedingteren und starreren Gebilde zu erforschen und zu verstehen. Es wird viele geben, die bei aller Bewunderung für den zweiten Faust doch finden, er sei keine Einlösung der Versprechungen, die der erste gegeben habe. Für die Forschung darf dies keine Konsequenzen haben, denn Reife und Gerechtigkeit des Urteils entsteht erst dadurch, daß nicht nur das Erreichte an der Intention gemessen wird, sondern auch die Intention am Erreichten[3]). Als Hettner 1850 sein Buch über die romantische Schule veröffentlichte, da stand die seinem Liberalismus anstößige Reaktion unter der Regierung Friedrich Wilhelms IV. noch in voller Blüte, und die letzten

[1]) Waitz, Karoline, Bd. II, S. 377: »Die Einbildung ist der Ursprung meiner Künste und Wissenschaften.«

[2]) Die katholische Geschichtsauffassung hat bekanntlich die entgegengesetzte Tendenz und schätzt z. B. die großen Schriftsteller des IV. und V. Jahrhunderts als die eigentliche Blüte des christlichen Geisteslebens.

[3]) Auch der oberflächlichste Blick auf den Stand der Forschung zeigt, wie überall nur die Intention und das Programm bewertet

Ausläufer der politischen Romantik bestimmten für sein Publikum die Vorstellung von der Romantik so sehr, daß er demgegenüber meinte, auf die Anfänge der Bewegung

---

worden ist und nicht die Leistung. Dabei ist natürlich Wilhelm Schlegel als der Mann am schlechtesten gefahren, dessen Leistung viel größer ist als seine Intention. Die Literaturhistoriker werden nicht müde, ihm Flachheit und Mangel an philosophischer Tiefe vorzuwerfen und ihn zugunsten des Bruders herabzudrücken. Über solche Werturteile läßt sich natürlich nicht streiten, es gehört aber doch ein entschiedener Mangel an Sinn für geschichtliche Größe dazu, zu meinen, daß der Schöpfer des deutschen Shakespeare sich darüber ausweisen müsse, ob er auch philosophische Fragmente habe schreiben können. Bezeichnenderweise ist es Dilthey niemals eingefallen, ihn in diesem Sinne zu kritisieren, und so ist seine wundervolle Darstellung im Leben Schleiermachers noch immer die schönste Würdigung. Darüber hinaus ist eigentlich nur Gundolf gekommen (Shakespeare und der deutsche Geist), dessen Maßstäbe und Werturteile ja aber nicht in der Tradition unserer Wissenschaft, sondern aus dem künstlerischen Programm einer modernen literarischen Bewegung erwachsen sind und der diese Herkunft ja auch nicht überall verleugnet. Inwieweit Wilhelm Schlegel innerlich zu den Romantikern gehört, inwieweit er nur den Typus des auch in einer anderen geistigen Tradition möglichen Kenners darstellt und abwandelt, der nur romantisch tingiert ist, könnte erst eine große Darstellung deutlich machen. Für die Würdigung des großen Gelehrten, besonders der Bonner Zeit, ist noch nichts getan, und die Frage, wieviel moderne Literarhistoriker in unserem spezialisierten Zeitalter ein Urteil über die Materien haben, die in seinem Briefwechsel mit Wilhelm v. Humboldt verhandelt werden, darf einen einigermaßen trübe stimmen. Vgl. die sehr feinen, wahrhaft urbanen Bemerkungen B. Delbrücks in seiner Einleitung dazu.

Darüber Klage führen, daß Fr. Schlegel nach der Pariser Reise für die deutsche Literaturgeschichte fast tot ist, hieße offene Türen einrennen. Nicht einmal das bisher zugängliche Material ist ausgenutzt, denn die Briefe an Frau v. Stransky, die Publikationen über den Bundestagsgesandten, seine Tätigkeit am Österreichischen Beobachter u. a. m. möchten doch wohl noch etwas mehr hergeben, als man ihnen abgewonnen hat. Dringend not täte ein meinetwegen ruhig etwas skeptisch gestimmter wissenschafts- und geistesgeschichtlicher Kommentar der Windischmannschen Vorlesungen. Dagegen vermag ich der Lederbogenschen Arbeit über Fr. Schlegels Geschichtsphilosophie, Leipzig 1908, die schließlich nicht viel mehr

zurückgreifen zu sollen, um das Bild zu reinigen. Die Forschung hat inzwischen einen Halbkreis beschrieben und steht nun an dem entgegengesetzten Punkt, von dem

---

ist als ein kritisches Referat vom Standpunkt der Euckenschen Lebensphilosophie, wenig Förderung abzugewinnen. Was vollends das Buch von Karl Enders: Friedrich Schlegel, die Quellen seines Wesens und Werdens, Berlin 1913, leisten soll oder auch nur leisten will, ist mir nicht klar geworden.

Auf der Schleiermacher-Forschung lastete natürlich der große Torso Diltheys, auch schon rein aus dem äußerlichen Grunde, daß der im Besitz der Berliner Literaturarchivgesellschaft befindliche Nachlaß so lange nicht benutzbar war, bis D. den Plan eines zweiten Bandes endgültig aufgab. Sein monumentaler Artikel in der A.D.B. (31, 422) konnte natürlich den fehlenden Band nicht ersetzen, und so ist die Forschung seitdem ganz in die Hände der Philosophen und Theologen übergegangen. Dies hat doch auch seine Schattenseiten, denn es kommt so nicht recht zum Ausdruck, wie starke Rechtstitel Philologie, Ästhetik und Historie haben, Schl. zu den ihren zu zählen. Niebuhrs Lebensnachrichten bezeugen uns, einen wie starken Eindruck ihm Schls. 1807 in Berlin gehaltene Vorlesungen über Geschichte der griechischen Philosophie gemacht haben, und seine Platonkritik gehört, wie veraltet ihre Ergebnisse heute auch sein mögen, doch zu den frühesten Versuchen, prinzipiell ästhetische Momente philologischer Kritik dienstbar zu machen. Vgl. besonders die große Kritik seines Schülers Boeckh, Heidelberger Jahrbücher I, 5, S. 81. Schl.s Einfluß auf Boeckhs Hermeneutik und Kritik wäre wohl einmal zu untersuchen, allein die Abhandlungen und Arbeiten von R. A. Lipsius, Bender, Ritschl, Bleeck, Lasch, Emil Fuchs, Huber, Noth, Samuel Eck und Wehrung hatten natürlich wenig Anlaß, auf diese so wesentlichen Seiten einzugehen. H. Mulerts Arbeit über die geschichtsphilosophischen Ansichten Schls. in ihrer Bedeutung für seine Theologie 1907 kenne ich nicht. Der politische Prediger ist auch noch kaum genügend gewürdigt, die berühmte Predigt am Neujahrstag 1807 (Was wir fürchten sollen und was nicht) hat den Frhn. vom Stein erhoben, als er in der Nacht vom 5. Januar 1809 geächtet im einsamen Schlitten der Grenze zueilte (Lehmann, Stein, Bd. III. S. 17).

Was Otto Braun über Schelling geschrieben hat — Gustav Kettner hat für diese geistige Haltung den hübschen Ausdruck: anmaßlicher Enthusiasmus geprägt —, kommt für eine geschichtliche Erfassung kaum in Betracht. B. tritt vielmehr überall als begeisterter Jünger auf, der die Welt das Evangelium Schellings lehren

aus entschieden wieder die Berücksichtigung der späteren Entwicklung gefordert werden muß. Die einseitige und, wie ich gezeigt zu haben hoffe, unfruchtbare Bewertung der Frühzeit hat denn auch die seltsamsten Früchte gezeitigt[1]).

---

will, an dem sie genesen soll. Für den Schelling-Band Kuno Fischers gilt mutatis mutandis dasselbe wie für seinen Hegel (D.L.Z. 1900, Nr. 1): Diese Reproduktion der Lehre Schellings hat vor andern den Vorteil, aus einer Tradition zu stammen, in der sein System vielfach noch galt. Sie leistet also im einzelnen oft das, was man im politischen Leben eine authentische Interpretation nennt, ist also für uns sozusagen mehr Objekt der Geschichtswissenschaft und würde etwa für den Philologen, dem originale Werke nicht zur Verfügung stünden, als gute Schulüberlieferung gelten dürfen.

Ich werfe noch einen Blick auf Wilhelm v. Humboldt, weil es in diesem Zusammenhange mehr auf die Generation ankommt als auf die engere Zugehörigkeit zur Romantik im Schulsinne. Seit dem bedeutenden Buche Sprangers sehen wir bei H. ganz klar den Weg von Kant zu Schelling, womit er sich in die Entwicklung einordnet, die ich im letzten Kapitel zu skizzieren versuche. Sie wäre noch zwingender hervorgetreten, wenn Spranger auch die sprachwissenschaftlichen Schriften, mit denen man sich ja jetzt gerade wieder zu beschäftigen beginnt, herangezogen hätte. Vgl. auch Leitzmann, Euphorion XVII, 705. Diese Beispiele, die sehr zu vermehren wären, mögen genügen.

[1]) Die berüchtigte Definition des Romantischen bei Marie Joachimi sei hier nur als ein wissenschaftliches oder je nachdem menschliches Dokument erwähnt. Ihr Walzel ja nahestehendes Buch erweckt öfters den Eindruck, als käme es [ihr] darauf an, ihrer Begeisterung für ihren Gegenstand durch ein rhapsodisches Nachstammeln des romantischen Jargons Ausdruck zu verleihen. Vgl. Die Weltanschauung der deutschen Romantik S. 7: »Die Romantik ist ein Protest gegen kleinliche Interessen, kümmerliche Moral, spießbürgerliche Ideale, sentimentale Lebensauffassungen; sie ist ein Kampf gegen alle diejenigen, die eng in Vorurteilen gebunden bleiben und dabei sich mit hochtrabenden Redensarten und erborgten Idealen wichtig machen. Die Romantiker wollen die Deutschen tiefer sehen, größer denken, wahrer fühlen lehren. Deshalb suchen sie alles Leben in Poesie zu tauchen, und deshalb möchten sie die Gründlichkeit der deutschen Wissenschaft durch den fortwährenden Hinweis auf das Unendliche und Unfaßbare im Natur- und Geistesleben, auf die Philosophie, vor Kleinkrämerei und Verknöcherung bewahren.«

IV. Tendenzen der Spätzeit.

Die weit ausschweifende Betrachtung Kants hat den Rahmen meiner Arbeit entschieden überschritten. Sie dürfte den unverhältnismäßig großen Raum, den sie einnimmt, nicht beanspruchen, wenn sie nur eine methodologische Parallele an einem möglichst indifferenten Beispiel wäre. Im Verlauf der Analyse ist aber immer mehr das oben nur angedeutete Motiv hervorgetreten, das mich veranlaßte, gerade dieses Beispiel zu wählen: es fällt nämlich von hier aus ein ganz neues Licht auf das Verhältnis Kants zur Romantik, und man kann auf diese Weise vielleicht am besten das Grundschiefe in der Anknüpfung Walzels erkennen. Kant hätte den Romantikern nach seiner Ansicht vermöge seiner kritischen Entdeckungen geholfen, die Vernunftfeindschaft Hamanns und Herders zu überwinden. Nach unserer Erörterung ist es klar, welche sachlichen Werte in dieser Antithese für die beiden großen Namen eingesetzt werden können. Es handelt sich natürlich um das leidenschaftlichste Erleben der psychologischen, geschichtlichen und religiösen Wirklichkeit, das jeder Ratio spottet und theoretisch immer noch lieber skeptisch sich äußert als rationalistisch. Kant hatte alle Mühe, schon seiner bescheideneren Erfahrung den normativen Damm entgegenzusetzen. Er geriet dabei, wie ich zu zeigen versuchte, in die allergrößten Schwierigkeiten, und sein Damm war der Gefahr, durch die Fluten des Lebens überspült zu werden, gerade da am nächsten, wo er innerlich am modernsten ist, und der Romantik vergleichsweise am näch-

sten steht. Für eine geistige Bewegung aber, deren größten Ruhmestitel man bisher doch noch darin gesehen hat, daß sie den Reichtum seelischer, geschichtlicher, sittlicher, religiöser und künstlerischer Erfahrung nach allen Seiten ins Unermeßliche geweitet hat, hätten in demselben Maße die besprochenen Schwierigkeiten wachsen müssen, wenn sie wirklich Kants normative Position übernehmen wollte. Mindestens konnte Kants Vernunftkritik für ihre besonderen Zwecke und Aufgaben niemals das leisten, was sie nach Walzel geleistet haben soll. Daß Fr. Schlegel sich immer wieder zu Kant bekennt, gibt uns schließlich keinen Grund, uns den Zugang zu seinem Wesentlichsten, Eigentümlichsten und Größten dadurch zu verbauen, daß wir ihm unbedingten Glauben schenken. Damit ist natürlich nicht im mindesten geleugnet, daß Kant auf die Romantiker großen Einfluß gehabt hat. Nur eine Einzeluntersuchung, die keiner sachlichen Schwierigkeit aus dem Wege geht, kann hier weiterführen. Sie ist für jeden Romantiker möglichst gesondert zu führen und wird für Schleiermacher anderes ergeben als für Schelling. Für Fr. Schlegel wird sie ihren Ausgangspunkt vielleicht am fruchtbarsten von dem Prinzip der teleologischen Urteilskraft nehmen, von der so gefährlichen und verführerischen Kategorie des »als ob«. Diese Kategorie dient bei Kant dazu, den Gesamtinhalt einer geistigen Existenz gegen die Gefahr des Relativismus zu sichern. Sie ist die tiefsinnige Entdeckung seines Alters. Gelangte sie an eine Generation genialer junger Menschen, die bei allem Reichtum der Persönlichkeit und des Geistes jedenfalls die Verantwortlichkeit und ethische Strenge des großen Königsbergers nicht kannten, so konnte sie leicht eins von jenen geistigen Mitteln werden, die nur die Souveränität des Ichs steigerten. Sie konnte psychologistisch mißverstanden werden, die Haltung zur Welt konnte unter ihrer Herrschaft immer mehr als spontaner Akt des Bewußtseins erscheinen, und sie konnte die von den Ro-

mantikern so virtuos geübte Kunst, sich zu stimmen, sozusagen theoretisch begründen, um endlich neben den literarischen Anregungen, die Brüggemann[1]) mit übrigens nicht gerade glücklicher Stoffbegrenzung dargelegt hat, ein Vehikel der romantischen Ironie zu werden. Indessen dies kann hier nur angedeutet werden. Die Stellung Kants zur Romantik hätte niemals so völlig verkannt werden können, wenn der herrschenden literarhistorischen Auffassung die theologischen und politischen Jugendschriften Hegels[2]), Schleiermachers Christlicher

[1]) Die Ironie als entwicklungsgeschichtliches Moment, Jena 1909. Es hätte wohl kaum außer Betracht bleiben dürfen, wie die psychologische Analyse als solche auf einem bestimmten Punkte ganz von selbst in eine ironische Haltung umschlägt. Man denke etwa an Choderlos de Laclos, Stendhal, und endlich an das klassische Tagebuch eines Verführers von Kierkegaard, das den Höhepunkt dieser Entwicklung bedeutet.

[2]) Durch die Biographie Diltheys und an der Hand der ausgezeichneten Ausgabe Hermann Nohls (Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, Tübingen 1907) läßt sich die Entwicklung gut übersehen. In dem frühen Leben Jesu etwa heißt es S. 77: »In den Stunden seines Nachdenkens in der Einsamkeit kam ihm einst der Gedanke, ob es sich nicht der Mühe verlohnte, durch Studium der Natur und vielleicht durch Verbindung mit höheren Geistern es so weit zu bringen zu suchen, unedlere Stoffe in edlere, für den Menschen unmittelbarer brauchbare zu verwandeln, etwa wie Steine in Brot, oder sich von der Natur überhaupt unabhängiger zu machen (herunterzustürzen), aber er wies diesen Gedanken ab durch die Betrachtung der Schranken, die die Natur dem Menschen in seiner Macht über sie gesetzt hat — durch die Betrachtung, daß es selbst unter der Würde des Menschen ist, nach einer solchen Macht zu streben, da er in sich eine über die Natur erhabene Kraft besitzt, deren Ausbildung und Erhöhung die wahre Bestimmung seines Lebens ist.« An einer anderen Stelle sieht er wohl den Konflikt Jesu mit dem Judentum unter der Antithese φύσει und θέσει, was sicherlich eine Frucht seiner Antigonelektüre ist. Wie schnell ist er aber von dieser abstrakten literarischen Auffassungsweise, die ja an der zitierten Stelle Jesus geradezu zu einer Art Faustnatur macht, zu einer präzisen Fixierung der historischen Größe Jesu fortgeschritten.

Glaube, ja nur die Reden über die Religion in der dritten Auflage von 1821[1]), Humboldts späte Schrif-

[1]) Die kritische Ausgabe von Pünjer, 1879, ermöglicht uns die drei Fassungen (die vierte ist nur ein Abdruck der dritten) bequem zu überschauen. Schon in der zweiten Auflage von 1806 findet sich der charakteristische Ausdruck »Anschauung des Universums« von 40 Fällen nur noch 10 mal, und auch das Universum selbst blieb nur in der Hälfte der Fälle bestehen. Eine genauere Analyse würde zu zeigen haben, wie auch sonst die positive Religion sich in gewissen leichten Änderungen geltend macht. Hatte es 1799 geheißen: »Es ist gleichgültig, ob der Fromme eine Gottesvorstellung hat«, so mildert die Ausgabe von 1806: Es ist gleichgültig, welche Gottesvorstellung der Fromme hat«. Dagegen vermag ich nicht zu finden, daß schon hier, wie Lipsius will (Schl.'s Reden, im Jahrbuch für Theologie 1875, S. 173), Gott von der Welt unterschieden werde. Daß das Wort »Anschauung« gegen 1799 nur noch in einem Viertel der Fälle verwendet und bald durch »Wahrnehmung« (7 mal), bald durch »Wahrnehmung und Gefühl« (4 mal), bald durch »Gefühl« (4 mal) ersetzt wird, erklärt sich wohl durch den Wunsch, von Schelling abzurücken, den er ja erst in Halle durch Vermittlung von Steffens wirklich genau kennen gelernt hatte. Ebenso werden schon 1806 die mystischen Elemente verdünnt, ohne daß es übrigens möglich wäre, mit Ritschl sagen zu können, das Aufgeben der Mystik sei der Grundunterschied der späteren von der ersten Auflage. Wohl erscheint nicht mehr die »bräutliche Umarmung«, der Moment, in dem Ich und Welt, Sinn und Gegenstand ineinanderliegen, als die höchste Blüte der Religion, aber der Augenblick des »Werdens des Bewußtseins« (Pünjer 53) ist doch noch die »Empfängnis« alles geistigen Lebens und also auch der Religion. Die Lehre von der Kirche bleibt trotz der dazwischen liegenden Erfahrungen 1806 unverändert, nur in der fünften Rede macht sich eine positivere Auffassung geltend. Hier trägt nun auch die Zentralanschauung einer positiven Religion die reinste Notwendigkeit in sich und ist, sieht man auf die Eigentümlichkeit ihrer Bekenner, der natürlichste Ausdruck ihres Wesens (Pünjer 256).

Die dritte Auflage von 1821 bringt nunmehr die Erläuterungen, die die Übereinstimmung der Reden mit der Glaubenslehre mindestens für Schl. selbst, der einen Widerspruch zwischen beiden nicht zugibt, dartun sollen. Den Begriffen »Anschauung« und »Universum« geht Schl. jetzt noch mehr aus dem Wage, der erste tritt im ganzen nur noch 25 mal, der zweite etwa 50 mal auf. Universum

ten[1]), die Lehre der Restauration, die Werke Niebuhrs und des jungen Ranke, die Dokumente des großen Gegensatzes

---

wird ersetzt durch Welt, Weltall, geistige Welt, Einheit des Ganzen, das Ganze, Geschichte, Entwicklung und Sinn, das Unendliche, das Ewige, das Höchste, das Göttliche, der Geist, der Urquell, das Urwesen, die Gottheit, Gott; Anschauung durch Ausdrücke wie Elemente, Erzeugnisse, Insichaufnehmen, Innewerden, Bewußtsein, Regungen, Empfindungen, Erregung, Gefühl, Wahrnehmung und Gefühl. Religion, Gefühl und Selbstbewußtsein wird jetzt mit dem Sein Gottes im Menschen gleichgesetzt, davon gesondert wird die Gottesvorstellung, die zwar nach wie vor nicht zum Wesen der Religion gehört, aber berechtigt ist. Sobald wir über das Wie der Existenz Gottes etwas aussagen sollen, verfallen wir in Anthropomorphismus. Indessen — und hier zeigt sich vielleicht am besten die geschichtliche und psychologische Vertiefung — »grade wegen jener Einsicht in die Unzulänglichkeit meiner Gottesvorstellung bediene ich mich des Anthropomorphismus auf dem Gebiet der Dolmetschung des religiösen Gefühls mit vollem Recht« (Pünjer 345). Nun ist also die Gottesvorstellung eine fast unabänderliche Notwendigkeit überall da, wo es darauf ankommt, »sich selbst und andern die religiösen Regungen zu dolmetschen, oder wo das Herz im unmittelbaren Gespräch mit dem höchsten Wesen begriffen ist« (a. a. O.). Vor allem begegnet uns jetzt zum ersten Male die Einsicht, daß auch die Dogmenbildung nicht bloß der Mitteilung an andere und der eigenen Reflexion diene, sondern auch dem Interesse der lebensvollen Gestaltung der Religion. Moral und Religion nähern sich auf diesem Standpunkte, am stärksten ist die Annäherung an die geschichtliche und positive Wirklichkeit in der Lehre von der Kirche. Neben dem allgemeinen Priestertum wird jetzt ein besonderer Priesterstand anerkannt, schon um der theologischen Wissenschaft willen. Der Text der fünften Rede, die schon 1806 die sozusagen fortgeschrittenste war, wird jetzt am wenigsten verändert. Wenn Schl. aber sagt, das Auftreten neuer Offenbarungen habe er von Anfang an nur innerhalb einer schon bestehenden Religion für möglich gehalten (S. 491f.), so widerspricht das der Ansicht der ersten Fassung völlig und zeigt mindestens, daß sich dem gereiften Manne das Hauptwerk seiner Jugend in der Erinnerung sehr verschoben hat.

[1]) Ich denke vor allem an die Schriften der 20er Jahre, besonders die sprachwissenschaftlichen Arbeiten und den Aufsatz über die Aufgabe des Geschichtsschreibers.

zwischen Thibaut und Savigny[1]), um nur das Wichtigste zu nennen, annähernd so vertraut wären wie die bequem zugänglichen Ausgaben und Briefwechsel der Frühzeit. Von hier aus hätte sie auch andere Mittel als jenen dürftigen Jugendaufsatz Uhlands gehabt, die sogenannte jüngere Romantik und ihre geistigen Grundlagen zu fassen.

Man hat erst neuerdings wieder den Prozeß, der sich in den ersten Dezennien des XIX. Jahrhunderts abspielt, als eine Entwicklung vom Subjektivismus zum Objektivismus auffassen wollen[2]). Das ist indessen irreführend und trifft mindestens den Kern der Sache nicht, ganz abgesehen davon, daß diese Formulierung, wie schon öfters bemerkt, der Kantischen Philosophie unrecht tut. Man muß den Abstand weiter nehmen und den Geist dieser Philosophie mit dem Vorher und Nachher vergleichen können, um die große geistesgeschichtliche Wendung in ihren letzten Motiven wie in ihrer Notwendigkeit begreifen zu können. In allem vorkantischen Denken hatte sich, und zwar in der Scholastik nicht weniger als in den großen metaphysischen Systemen des XVII. Jahrhunderts, ein Rest des antiken Wahrheitsbegriffs insofern erhalten, als es die Funktion aller Erkenntnis, wie modifiziert auch immer, geblieben war, in Begriffen ein Sein auszusprechen und nachzuzeichnen. Nachdem schon die Assoziationspsychologie diesen Erkenntnisbegriff gelegentlich angetastet hatte, bricht die transzendentale Methode Kants prinzipiell mit ihm, indem sie die aprioristischen Formen und Kategorien als die transzendentalen Bedingungen des Erkennens ermittelt. Diese Methode charakterisiert sich überall als die eines Geistes, der zwar gelegentlich geschichtlichen Sinnes durchaus nicht ermangelt, für den aber prinzipiell die historischen Geisteswissenschaften noch nicht eine legitime Existenz haben, von der seine

[1]) Literatur bei Gierke: Die historische Rechtsschule und die Germanisten S. 37ff.

[2]) Kronenberg, Literarisches Echo 1915, 17. Jahrgang, Heft 21.

Begriffsbildung wie von der Mathematik und den Naturwissenschaften etwas zu lernen hätte. Gegenüber diesem Geiste mußten alle Naturen, denen an den Gebilden der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit etwas gelegen war, mochten sie im übrigen religiös, politisch, künstlerisch oder geschichtlich gestimmt sein, aus dem Instinkte der Selbstbesinnung, Selbstbejahung und Selbstbehauptung, bewußt oder unbewußt, einer Haltung zustreben, die ihren Lebensbedürfnissen und ihrem Wirklichkeitsbegriff besser Genüge tat. Ihre Einstellung wird immer in dem treuen Nachbilden und Auffassen eines Sachverhaltes oder Lebenszusammenhanges die letzte Ratio entdecken und mußte praktisch in weitem Umfange zu einer Wiederherstellung jenes älteren Wahrheitsbegriffs führen, den man wohl am besten als ontologisch bezeichnen kann. In der Tat sehen wir denn auch in der Zeit, um die es sich handelt, die verschiedensten Geister auf den verschiedensten Wegen eine Entwicklung durchlaufen, die sich letztlich immer wieder als der Ausdruck dieser Konstellation deuten läßt. Wie verschieden die Resultate inhaltlich auch sein mögen, immer liegt eine Auffassung zugrunde, die am Erkennen weniger die Leistung des Subjektes und den schöpferischen Akt betont als das »Innewerden«, das Auffassen des Gegebenen. Man kann vielleicht auch sagen, daß dieser Wahrheitsbegriff dem Typus der Heilswahrheit näher steht[1]). Nach meinen Ausführungen gegen Walzel brauche ich nicht mehr besonders hervorzuheben, daß das Kriterium dieses neuen Verhaltens zur Welt nicht in dem Bekenntnis zu einem bestimmten Programm, zu einer Lehre, zu fixier-

[1]) Den extremsten Typus dieser Haltung zur Welt stellt die Heilsgewißheit nach einem Tage von Damaskus dar, die Konversion im eigentlichen Sinne des Wortes, die denn auch zu allen Zeiten bei Paulus so gut wie bei Augustin und Luther zu einer Weltanschauung geführt hat, die alles der Gnade verdanken will und nichts dem Verdienst oder der selbsteignen Pein, nicht ohne daß dies mindestens bei Augustin von katholischer Seite aus gelegentlich als radikale Überspannung bezeichnet worden ist.

ten Werten beschlossen liegt. Ein Blick auf das Material lehrt es ja auch, daß mindestens in dem Bewußtsein der in Betracht kommenden Männer sachliche und persönliche Gegensätze das Gefühl einer Gemeinsamkeit im tiefsten metaphysischen Lebensgrunde nicht aufkommen ließen[1]). Es ist immerhin interessant, wie sich die einzelnen, natürlich hier nur roh zu umreißenden Typen dabei stellen. Bei den künstlerischen, auf das Gegenständliche gerichteten Naturen bedarf es kaum eines weiteren Hinweises, und für die geschichtlich oder religiös Orientierten bot die diesen beiden Gebieten gemeinsame Bedeutung der Tradition eine Brücke. In der Politik war die Umwälzung vielleicht am radikalsten und hat bald zu Übertreibungen geführt. Am wenigsten Anschlußmöglichkeiten hatten zunächst die ethischen Charaktere, denen Wahrheit und Leben zuletzt auch als eine zu bewältigende Aufgabe erschienen und denen auf diese Weise von ihrer Aktivität auch etwas in ihren Wahrheitsbegriff eingegangen war. Sie hatten nur die Wahl, entweder neben einer kritisch aufgefaßten Geschichte ihre rigorosen moralischen Prinzipien ziemlich unvermittelt als mehr oder weniger schroffe Werturteile zur Geltung zu bringen oder in langsamer Entwicklung mit dem Gegebenen, wenn nicht sich auszusöhnen, so doch ihren Frieden zu machen. Als Beispiel für den ersten Weg mag Christ. Friedr. Schlosser dienen,

---

[1]) Eine möglichst vollständige Sammlung aller Urteile der Romantiker übereinander wäre sehr erwünscht. In den bekannten Gegensätzen, die ja aus den Briefsammlungen noch über die offizielle Position hinaus sich belegen ließen, können sachliche und persönliche Motive schwer geschieden werden. Man sollte z. B. meinen, das Programm, das Hegel in seiner Geschichtsphilosophie (S. 107) vorträgt, könnte jeder Romantiker unterschreiben. Vgl. nun aber Hegels Rechtsphilosophie (ed. Lasson 1911, S. 340) gegen Savigny, und Puchta (Kleine zivilistische Schriften 1851, S. 147) gegen Hegel. Daß eine Natur wie J. Grimm Männer wie Adam Müller stets mit tiefstem Mißtrauen wird angesehen haben, versteht man.

dessen Zusammenhang mit der Kantischen Spekulation die Monographien von Dilthey und Lorenz überzeugend dargetan haben[1]). Den anderen Weg beschritt Fichte, der ja trotz starker Hemmungen, wie Lask[2]) schön gezeigt hat, zuletzt sogar zu einer konkreten Fassung des Nationalitätsgedankens vorgedrungen ist. »Morgen, meine Herren, werden wir Gott erschaffen«, soll Fichte einmal ein Kolleg geschlossen haben. Diese Hybris hat er selbst also allmählich in der Richtung überwunden, deren philosophische Grundlagen ich angedeutet habe. Das Entscheidende ist dabei, wie sich aus dem Obengesagten ohne weiteres ergibt, nicht ein Objektivismus als solcher, sondern eine völlige Umwertung des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt. Für alle diese Männer sind in gewissem Sinne noch immer die Französische Revolution[3]), die Wissenschaftslehre und die meisterischen Lehrjahre die größten Tendenzen des Zeitalters, insofern an der Stellung zu ihnen ihr eigentliches Wesen sich demonstrieren läßt. Die Auseinandersetzung des deutschen Geistes mit den Mächten und Ideen der französischen Revolution hat in der Tat geistige und sittliche Begriffe im tiefsten umgestaltet. Soweit es sich dabei um die Entstehung einer historischen Rechts- und Staatsanschauung handelt, ist entscheidender ausländischer Einflüsse zu gedenken, und es ist wohl kaum übertrieben, wenn man die Entwicklung mindestens der Theorie fast ausschließlich als Geschichte der Ideen Burkes in Deutschland bezeichnet. H. U. Kantorowicz hat neuerdings versucht, Montesquieu in den

---

[1]) Dilthey, Preußische Jahrbücher, Bd. IX (1862), S. 373ff.; Lorenz, Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben, I. Band, Berlin 1886: Die philosophische Geschichtschreibung.

[2]) Fichtes Idealismus und die Geschichte, Tübingen 1914.

[3]) Als Zeitalter der Revolution bezeichnet der damalige Sprachgebrauch auch noch das ganze napoleonische Zeitalter. So etwa bei Niebuhr, Geschichte des Zeitalters der Revolution, Vorlesungen, die 1829 gehalten, 1845 gedruckt wurden.

Vordergrund zu rücken[1]), indessen scheint mir das außerhalb der Verfassungsgeschichte im engeren Sinne nicht berechtigt zu sein. Ganz abgesehen davon, daß sich auch Montesquieus politisches Denken an dem Studium der englischen Verfassung entzündet hat, sieht ihn die politische Romantik durchaus als liberal-konservativ, und Adam Müller macht z. B. gelegentlich den Versuch, seine Décadence des Romains als die bedeutendere Leistung gegen den Esprit des lois auszuspielen. Der Einfluß, den England durch seine Personalunion mit Hannover unter Vermittlung der Universität Göttingen ausgeübt hat, wird überhaupt leicht unterschätzt. Hat es sich doch auch bei der berühmten Kontroverse zwischen Max Lehmann und Ernst v. Meier über die Steinschen Reformen fast ausschließlich um die Fixierung des französischen Anteils gehandelt. Es ist doch aber wohl von vornherein unwahrscheinlich, daß das konservative Programm von dem Lande bestimmt sein sollte, in dem die radikale Propaganda die Ansätze zu geschichtlicher und historischer Auffassung in ihrer literarischen Wirksamkeit sehr behindert hat. Hat doch vielmehr erst neuere Forschung aufgehellt, daß das Bild sich für Frankreich durchaus nicht so eindeutig stellt, wie es die radikalen Schriftsteller erscheinen lassen, und daß in dem Existenzkampf der Magistraturen, Parlamente und ständischen Freiheiten gegen das zentralistische Königtum, in den kirchenpolitischen Kämpfen u. a. m. sich eine Geschichts- und Weltauffassung entwickelt hat, die durchaus als konservativ im Sinne der Romantik anzusprechen ist[2]). Die legitimi-

[1]) Historische Zeitschrift, Bd. 108 (1912), S. 296.

[2]) Dabei ist zunächst an jene zahlreichen Männer aus dem erblichen Adel, dem Klerus und der hohen Magistratur zu denken, die sich als Männer »alten Schlages« in dem Sinne, wie Ranke das alte Frankreich auffaßt, den Übergriffen des Königtumes wie des Tiers État gleichermaßen entgegensetzten. So etwa Sénac de Meilhan (Du Gouvernement des Moeurs et des Conditions en France 1795), der Parlamentsrat Régnaud (über ihn Aubertin, L'esprit

stischen Autoren bis zu Bonald hin, den ja Gentz wie so vieles andere übersetzt hat[1]), wurden natürlich in romantischen Kreisen viel gelesen, dienten aber weniger dazu,

public au 18e siècle 1878. S. 413ff.). Die berühmte Rede Séguiers vom 24. September 1788, deren paradoxes Dictum: »Les abus naissent du sein des innovations« die Aufklärung so erbitterte, gemahnt nicht nur von fern an Fontanes »Vorfrucht der Sozialdemokratie« aus dem »Stechlin«, sondern hätte in der Tat beinah so von einem Gesinnungsgenossen Ad. Müller gehalten werden können. Für den Klerus, besonders soweit es sich um emigrierte Priester handelt, vgl. etwa das sehr hochachtende Urteil eines aufgeklärten Theologen, der über ihre Lehrmeinungen als Rationalist abspricht: »Über theologische Denkart der ausgewanderten französischen Priester von einem deutschen Priester«, in Henkes Archiv für die neueste Kirchengeschichte V, II. Stück, S. 201ff., ferner Burkes gewichtiges Urteil in dem Schreiben an den Erzbischof von Aix vom Juni 1791, s. Huth, Kirchengeschichte des XVIII. Jahrhunderts (1807—1809), S. 296. Für den Adel kann als Typus etwa dienen Chateaubriands Vater, wie er ihn in den Mémoires d'outre tombe, 1849, I, S. 32, schildert. Charakteristisch sind auch die großen Kirchenfürsten, die zugleich ausgezeichnete Administratoren waren, so Dillon (vgl. Boissy d'Anglas: Essai sur la vie de Malesherbes, S. 187, Notes) und der ältere Talleyrand (Lavergue: Les Assemblées provinciales sous Louis XVI, 1864, 116ff.) Dazu kommen mehr theoretisch die Bewahrer der überlieferten Bildungsmomente in Theologie, Jurisprudenz und Kritik der Aufklärungsphilosophie, Journalisten wie Linguet und Mallet Du Pan, Geschäftsmänner wie Grimm, Duclos, Rulhière, der erwähnte Sénac de Meilhan, Molville, Malouet und endlich ganz sui generis Rivarol. Noch im XIX. Jahrhundert blieb die Auffassung der französischen Agrarzustände durch die radikalen Schriftsteller bestimmt, wogegen der Einspruch berufener Richter, wie Tocqueville, nichts auszurichten vermochte. Besonders in Deutschland blieb unter Nietzsches Autorität Taines großes Buch maßgebend. Die neuere Forschung, vor allem das wichtige Buch von Wolters über die Agrarzustände vor der Revolution (1905), hat die tendenziöse Verwertung der Quellen bei Taine deutlich gemacht, und man ist heute der Auffassung Tocquevilles wieder viel näher. Vgl. etwa seine besonders gerechten und maßvollen Ausführungen über den Adel, L'ancien régime S. 171. Über die Frau als konservatives Element sehr schön Goncourt, E. u. J., La femme du XVIIIe siècle (1862).

[1]) Mallet Du Pan, 1794; Mounier, 1795; d'Ivernois, 1796.

Umwälzungen und Neuorientierungen des Urteils herbeizuführen, als Gesinnungsgenossen in dem Standpunkt, den sie bereits einnahmen, zu bekräftigen. An werbender Kraft und einschneidender Bedeutung kann sich keine dieser Schriften mit Burkes »Reflexions« messen, wobei übrigens auch hier charakteristisch ist und zu meiner Auffassung stimmt, daß die eigentlichen Aufklärer und die Frühromantik von ihm kaum berührt waren, während Positivisten, wie Steins Jugendfreund Rehberg[1]) oder der Kabinettsrat Brandes[2]) in ihrer Hochschätzung für Burke durchaus mit der späteren Zeit gehen. Der Ideenstrom, der von dem großen Iren ausgeht, teilt sich bei uns in historische Weltauffassung und politische Romantik im engeren Sinne. Bei ihm ist noch beides vereinigt, und es ist kaum zufällig, daß der Vater des historisch-politischen Denkens Katholik ist. Bei ihm zuerst finden wir denn auch die Zusammenstellung von Reformation, Auf-

[1]) Vgl. außer dem gediegenen Artikel von Frensdorff in der A.D.B. XXVII (1888), 571, jetzt noch die Arbeit von Lessing, Rehberg und die französische Revolution, 1910. Rehberg veröffentlichte schon im Sommer 1790 eine Serie Rezensionen französischer Revolutionsliteratur, in der er mit Verachtung aller politischen Metaphysik die Versuche bekämpfte, ohne Berücksichtigung bestehender Verhältnisse und historischer Rechte einen Jahrhunderte alten Staat wie eine neu zu gestaltende Kolonie zu behandeln. R.s Schrift über den Code Napoléon wird von Savigny rühmend erwähnt. Die sehr kritische Besprechung, die Rehberg Müllers Elementen der Staatskunst 1810 gewidmet hat (Sämtl. Werke, Bd. IV, 240ff.), und seine Auseinandersetzung mit Haller in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1808 (Sämtl. Werke Bd. IV, 122ff.) geben ein deutliches Bild davon, wieweit er mit der Romantik zusammenging und wieweit er sie bekämpfte.

[2]) Eine neuere Monographie fehlt leider. Vgl. Heeren, Chr. Gottl. Heyne 1813, S. 389ff. Spangenberg bei Ersch und Gruber I, XII. Teil, S. 257. Es wäre sehr lohnend, einmal zu untersuchen, wie der Begriff des Zeitgeistes, den er noch als neutraler, wiewohl konservativer Beobachter wertet, sich über Fichte und Arndt zu einem Instrument leidenschaftlicher Abschätzung bei der Spätromantik entwickelt hat.

klärung und Revolution als der geistigen Bewegungen, deren individualistische und rationale Impulse dem traditionalistisch gestimmten Historiker als Überheblichkeit und Frevel erscheinen, so daß sich also schon hier in den Anfängen jene Feindschaft oder mindestens ein Mißtrauen gegen die Vernunft zeigt, das uns bei der späteren Romantik in den verschiedensten Formen begegnet, sei es, daß der Politiker aus einem Gefühl für die Imponderabilien des Lebens in der rationalen Lebensgestaltung der Aufklärung eine unreife Utopie sieht, sei es, daß dem Katholiken jeder Versuch, sich im eigenen Herzen ein Reich von Ewigkeit zu bauen, ohne die vermittelnde Anstaltsgnade anzurufen, als vom Teufel stammend gilt[1]). Von hier aus kann es auch nicht mehr wundernehmen, daß dabei gegenüber der Ideologie von einst im einzelnen vielfach die praktische Politik der konservativen Geschäftsmänner, der »hommes d'affaires« des XVIII. Jahrhunderts, recht behielt und wieder zu Ehren kam. Nur eine »synthetische« Wissenschaft wird dabei das völlig Neue dieses Nationalgefühls und Volksbewußtseins gegenüber dem preußischen Patriotismus, etwa der Biesterschen Berlinischen Monatsschrift, verkennen[2]). Die schweren Zeiten,

[1]) Besonders interessante Äußerungen gelegentlich im Briefwechsel Dorothea Schlegels.

[2]) Einige Beiträger zu der Berlinischen Monatsschrift von F. Gedicke und J. Erich Biester (1783—1796) seien genannt: der freisinnige Theologe Teller und seine Akademievorlesung über Patriotismus vom 26. 9. 1793, der General v. Schlieffen (Einige Betreffnisse und Erlebungen Martin Ernsts v. Schlieffen, erst 1840 gedruckt und nicht im Buchhandel erschienen), der Jurist Goßler, über den Dilthey handelt (Die deutsche Aufklärung im Staate und der Akademie Friedrichs des Großen, Deutsche Rundschau, 107. Bd., 1901), Ernst Ferdinand Klein, der Gehilfe von Suarez (vgl. Philippson, Geschichte des preußischen Staatswesens, Bd. II, 157ff.). Was Kant, Gentz und Humboldt hier erscheinen lassen, ist freilich von der Gesinnung der genannten Männer sehr weit entfernt; Gentz preist die französische Revolution, und Humboldt ist in der Periode seiner absoluten Staatsfeindschaft.

die man durchgemacht hatte, trugen gewiß das Ihre dazu bei, die individualistische Vereinsamung und Selbstherrlichkeit zu überwinden. Es hatte sich eben gezeigt, daß die großen Institutionen nicht nur Begriffe waren, um Verhältnismaße wirtschaftlicher Pakte zu bezeichnen, daß sie mehr bedeuteten als die Summe der in ihnen zusammengefaßten Einzelnen, und daß sie trotzdem mit der körperlichen Sinnlichkeit der Beziehung einer lebendigen Person zu lebendigen Personen erlebt werden konnten. Wer von diesen neuen Erlebnissen und Einsichten aus sich mit den staatlichen, nationalen und genossenschaftlichen Bildungen auseinandersetzen wollte, als deren Glied er sich empfand oder entdeckte, der konnte nicht mehr darauf verfallen, den außerhalb liegenden festen Punkt des Archimedes[1]) zu suchen, von dem aus die Welt sich so konstruieren ließe, daß sie vor einer individualistischen Zwecksetzung gerechtfertigt war. Wo die Geschichte selbst zu sprechen beginnt, befinden wir uns, wie reich die persönlichen Modifikationen des Verhältnisses zu Kant in der Art seiner Überwindung von Humboldt bis Hegel auch sein mögen, außerhalb der Bannmeile der reinen Vernunft. Daß die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit viel zu reich ist, um in begrifflicher Ratio einigermaßen adäquat ausgesprochen werden zu können, ist bald zu einer Selbstverständlichkeit geworden, und zwar bedeutet das nun keine Resignation mehr, sondern das

[1]) Das Bild findet sich schon bei den Romantikern. So sagt Schleiermacher gegen die Kantianer: »Die mit dem Sollen anfangen und endigen, haben den Punkt außer der Erde gefunden, aber die Erde selbst verloren.« Ferner Ad. Müller, Elemente der Staatskunst I, 35: »Wir müssen sehr oft zurückkehren zu den berühmten Worten des Archimedes: ‚Gib mir eine Stelle außerhalb der Erde, so will ich die Erde aus ihren Angeln heben‘ — nicht leicht läßt sich irgendein falsches Bestreben im Leben, dem Staate, in der Wissenschaft, denken, das nicht durch die erhabene Paradoxie jenes großen Wortes beseitigt würde« [vgl. auch Grillparzers Verse auf Zacharias Werners Tod].

Unvergleichliche und Unaussprechliche der individuellen Erscheinung wird jetzt gerade als das Positive und Aufbauende in allem Werden empfunden. Schleiermacher und der junge Hegel reden schon früh mit einer aus Ehrfurcht und Grauen gemischten Empfindung von Kant[1]).

Gewisse Motive der Frühromantik leben viel eher in der jungdeutschen Propaganda wieder auf, hier freilich unter dem Einfluß Saint-Simons libertinistisch vergröbert. Gutzkows Böswilligkeit darf uns aber nicht die Einsicht verschließen, daß er doch nicht so ganz unberechtigt war, Schleiermachers vertraute Briefe über die Lucinde aus parteipolitischen Gründen wieder ans Licht zu ziehen. Die Literaturgeschichte hat ihn darauf öfters hart angelassen, indessen hat die herrschende Auffassung im Grunde, den bösen Willen abgerechnet, nichts wesentlich anderes getan, wenn sie eine große Bewegung der Geister auf das Programm ihrer Jugend glaubte festnageln zu sollen.

Die Männer, die die großen geistigen Erfahrungen und politischen Erlebnisse innerlich verarbeitet hatten und ihnen in Leben, Kunst und Wissenschaft einen gestaltenden Anteil zu sichern suchten, hatten mehr oder weniger alle die Wege beschritten, die zu einer Historisierung des Bewußtseins führten. Wo man in der folgenden Zeit von einer deutschen Bildung sprechen kann, da lebt sie in der Atmosphäre geschichtlicher Weltanschauung. Auch der stärkste Einzelne und glänzendste Schriftsteller vermag hier nicht wider den Stachel zu löcken, darum muß Schopenhauer auf seine Stunde warten, indessen die erste Auflage seines Hauptwerkes modert. Wie sich Wirklichkeitssinn und geschichtliche Phantasie in der

[1]) Dilthey, Jugendgeschichte Hegels S. 60. Am bemerkenswertesten ist es vielleicht, daß Dilthey selbst eine ähnliche Entwicklung durchgemacht hat. In den Kant-Partien der Schleiermacher-Biographie schwingt noch etwas von dem Pathos des transzendentalen Gedankens mit. Wie weit hat er sich in der letzten Akademieabhandlung über den Aufbau der geschichtlichen Welt von Kant entfernt!

Erzählungskunst der Tieck und Arnim durchdringen, ist seit Hettner oft bemerkt worden. Das Gesamtbild gestaltet sich so einheitlich, daß es erlaubt ist, Parallelen und Zeugnisse dem gesamten ersten Drittel des XIX. Jahrhunderts völlig unabhängig von ihrer chronologischen Reihenfolge zu entnehmen. Das allgemeine Bestreben geht dahin, den objektiven Geist individueller Willkür zu entrücken. So entsteht die Paradoxie, daß gerade vom Standpunkt der differenziertesten Individualität den Übertreibungen des Individualismus Einhalt geboten wird, und scheinbar entgegengesetzte Kräfte vertragen sich auch hier genau so gut miteinander, wie vorher der abstrakte Individualismus des XVIII. Jahrhunderts mit universalistischen Tendenzen vereint hatte auftreten können. Das verfeinerte geschichtliche Verständnis mußte eben zu der Einsicht führen, daß der einzelne Mensch niemals als isoliertes Atom, sondern nur in den kompliziertesten korporativen, ständischen und familienhaften Bindungen gegeben ist. Wer die Schranken anerkennt, die dem Einzelnen hieraus erwachsen, bejaht nur die Wirklichkeit in ihrer konkretesten Erscheinung, die ja auch nirgends ein Abstraktum »Mensch« kennt, das etwa durch Streichung aller jener lokalen und sozialen Bedingtheiten zu gewinnen wäre. Diese sind ihm nicht etwas Äußerliches, sondern ein Teil von dem Selbst des Menschen. Schon in den Abendblättern beklagt sich Adam Müller darüber, daß die Privilegien und Rechte der einzelnen Menschen sorgfältigster Schonung sich zu erfreuen hätten, während die Rechte ganzer Stände und Korporationen geringgeschätzt würden[1]).

Thaer beginnt sein System der rationellen Landwirtschaft mit einem Paragraphen über die Wahl des Landgutes. Schon dieser Begriff fordert die Kritik der Romantik heraus[2]). Daß die realen Verhältnisse es fast nirgends

[1]) Berliner Abendblätter S. 157.

[2]) Vgl. zum Folgenden die Agronomischen Briefe in Friedrich Schlegels Deutschem Museum (1812).

zu solcher Wahl kommen lassen, da ja die großen Grundbesitzer meist seit Generationen mit ihrem Boden verbunden sind, ist noch das wenigste. Man sträubt sich vielmehr dagegen, so merkantilistische geldwirtschaftliche Erwägungen auf den organischen Betrieb und seine lokalen Besonderheiten überhaupt anzuwenden. Für den rationellen Landwirt im Sinne Thaers ist die Lokalität[1]) der Inbegriff der zufälligen klimatischen und sonstigen Einschränkungen, die er in Rechnung stellen muß, wenn er seine allgemeinen Maximen auf eine konkrete Wirklichkeit beziehen will. Für die Romantik ist sie das allein Wirkliche, das sich nicht in allgemeine Sätze verflüchtigen läßt, und die innerliche Verschiedenheit der Lokalitäten ist von Gott gegeben und nicht von der Nationalökonomie und den Ministerien gemacht. Wilh. v. Schütz datiert von der Entdeckung Amerikas geradezu die Verwandlung des christlichen Landbaues in den heidnischen, weil seitdem Tabak und Kartoffeln eingebürgert worden sind, die charakterlosesten Pflanzen, die überall gedeihen[2]). Savigny bestreitet der Zeit den Beruf zur Gesetzgebung, weil sein Respekt vor dem Gewordenen in jedem Eingreifen nur Willkür sieht[3]). In ähnlichem Sinne, wenn auch aus weniger theoretischen Motiven, bekämpft die feudale märkische Romantik die Agrargesetzgebung des Staates als einen unbefugten Eingriff in privatrechtliche Verhältnisse. Ihr ganzes Ethos hängt dabei mit der besonderen Funktion zusammen, die sie dem Ackerbau zuschreibt. Er ist ihnen nicht ein Gewerbe, das man aus den Motiven des Kalküls, des Nutzens und des Geldes ergreift, sondern der Grundbesitzer, mit seinem Besitz seit Generationen verbunden, ist ein Sachwalter, ein Meier Gottes, die Landwirtschaft

[1]) Zur Bedeutung der Lokalität vgl. Thaers Annalen 1811, S. 595ff., ferner Meusel, Marwitz, II, 1, S. 156ff.

[2]) Zweites Sendschreiben an Herrn Hofrat A. H. Müller, in Friedrich Schlegels Deutschem Museum (1813).

[3]) Beruf der Zeit zur Gesetzgebung.

ist ein Amt, das die Grundlagen alles vaterländischen Lebens zu verbürgen hat. Der Grund und Boden stellt zwar einen unbedingten Wert dar, hat aber nicht eigentlich einen Preis und muß vor den Zufällen der Konjunktur geschützt werden[1]). Wenn bei ganz radikalen Reaktionären wie Haller der Staat vielfach dem Feudalen geradezu die Fortdauer der vorstaatlichen Eigentumsverhältnisse zu garantieren hat[2]), so sind sich gemäßigtere Männer wie Adam Müller natürlich dessen bewußt, daß auch auf der Seite der Adligen selbst viel gesündigt worden ist. Daraus leitet er aber keine Opposition gegen das System ab, sondern nur die realistische Erkenntnis, daß, wenn nicht de jure, so doch de facto, ein Teil der Staatsbürger mehr durch das Verdienst, der andere mehr durch das Glück bestehe. Beide Teile seien gleich notwendig und bedürften einander. »Möge der einzelne erbliche Bodenrepräsentant ein beschränkter Kopf, möge er nichts anderes sein als ein bloßer hölzerner Hemmschuh für die Lebhaftigkeit der Übungen, das bloße Ja und Nein, die bloße schwarze oder weiße Kugel wird, von einem zur Erhaltung des Staates notwendigen Instinkt regiert, einen tiefen Sinn haben und gewiß die Wechselwirkung, auf die es allein ankommt, befördern. In die Administration gehört nichts als Klugheit und Talent, in die Ständeversammlung gehört außer der Klugheit, die oft über dem Augenblick die Ewigkeit vergißt, auch noch der Instinkt«[3]). Indem so die persönliche

[1]) Vgl. auch alle einschlägigen Aufsätze der Deutschen Staatsanzeigen, ferner Ad. Müller: Die innere Staatshaushaltung systematisch dargestellt auf theologischer Grundlage, in Fr. Schlegels Concordia, 1820, S. 112 und 139. Ders.: Die Gewerbepolizei in Beziehung auf den Landbau, 1824, S. 24. Baader: Grundzüge zur Sozietätsphilosophie, 2. Aufl., 1864, S. 52: »In einem wahrhaft christlichen Volke ist jeder Besitz nur Amtsbesitz, jeder Genuß nur Amtsgenuß.«

[2]) Schon Heinrich Leo, Lehrbuch der Universalgeschichte VI, 764, sagte, Haller setze an Stelle des lebensvollen Begriffes des Erbes bei Burke den toten starren Begriff des Besitzes.

[3]) Ad. Müllers Vermischte Schriften 1812, Bd. I, S. 191—192.

Eignung und Qualifikation des erblichen Repräsentanten völlig hinter dem sozusagen objektivierten Verstande zurücktritt, den ja auch nach dem Sprichwort Gott denen verleiht, denen er ein Amt gibt, ergibt sich, wie so oft, eine überraschende Parallele zur katholischen Auffassung des Priestertums, die ja auch nicht die persönliche Würdigkeit betont, sondern die objektive Kraft des Sakramentes. Für Hugos Lehrbuch des Naturrechts (1819) sind Naturrecht und positives Recht identisch, die Schrankenlosigkeit des Prinzen von Homburg überwindet sich durch freie Bejahung des Gesetzes. Die katholische Philosophie setzt an Stelle der schöpferischen Vernunft das Gedächtnis als die Grundkraft der Seele, denn es ist nur das passive Gefäß und Sammelbecken der Tradition. Aber auch sonst läßt sich ein Erschlaffen der kritischen Instinkte beobachten, und man hat z. B. pointiert gesagt, Schellings Entwicklung gehe von einer Kritik aller Mythologie zu einer neuen Philosophie der Mythologie[1]). Die Herübernahme des Organismusbegriffes führt dazu, in der Geschichte nichts zu sehen als die Fortsetzung der Entwicklung des Organismus. Ist diese Konsequenz in der merkwürdigen geschichtsphilosophischen Abhandlung von Görres, die den verräterischen Titel »Wachstum der Historie«[2]) trägt, auch noch durch einen Einschlag Rousseauscher, Fichtescher und Kantischer Ideen gemildert und erscheint hier sogar die Reformation noch als der letzte »Rest von wahrhaft altdeutscher Energie und Lebendigkeit«[3]), so wird wenige Jahre später in den für Perthes' Vaterländisches Museum bestimmten Aufsätzen[4]) der einst ziemlich ästhetisch

[1]) Strich: Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner, Bd. I, S. 375.

[2]) Daub u. Creuzers Studien 1807, S. 319.

[3]) Ebd. S. 389.

[4]) Über den Fall Deutschlands und die Bedingungen seiner Wiedergeburt 1810, Über den Fall der Religion und ihre Wiedergeburt, gedruckt erst 1854 in den Ges. Schriften, Bd. I, S. 148. Vgl. auch Schneppe: Görres' Geschichtsphilosophie. Frühzeit. 1913.

angeschaute Weltgeist als Gott und Vorsehung im katholischen Sinne aufgefaßt, womit natürlich auch der Teufel seinen Einzug in die Historie hält. Möhler[1]) findet

[1]) Möhler: Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze, 8. Aufl. 1872, S. 7ff., bes. S. 8: »Die protestantischen Glaubenssätze sind mit der Art ihrer ursprünglichen Erzeugung im Geiste Luthers und der ganzen Reihe von Anschauungen, die seine Seele erfüllten, so lebendig verwachsen, daß keine Trennung möglich ist: das Dogma ist mit den Ursachen, die bei seiner Hervorbringung zusammenwirkten, gleich subjektiv und hat keinen andern Halt und Wert als eben sie.« Ferner weiter unten: »Anders verhält es sich mit den einzelnen katholischen Theologen. Da sie das Dogma, über welches sie sich verbreiten, welches sie erklären, erläutern usw., schon als ein ihnen Gegebenes vorfanden, so ist ihr Besonderes und Eigentümliches auf das genaueste von dem Gemeinsamen (dem von der Kirche ausgesprochenen, von Christus und den Aposteln überkommenen Dogma) zu unterscheiden; gleichwie dieses vor jenem bestand, so kann es auch nach jenem bestehen und kann eben darum ohne jenes, überhaupt ganz unabhängig von ihm wissenschaftlich dargestellt werden. Die Unterscheidung zwischen dem Individuellen und Gemeinsamen setzt eine sehr ausgebildete und zugleich ganz auf Geschichte, auf dem Leben, auf Tradition gegründete Gemeinschaft voraus, und ist nur in der katholischen Kirche möglich; aber, wie sie in ihr möglich ist, so ist sie auch notwendig, denn Einheit ist ihrem Wesen nach nicht Einerleiheit. Der freien Bewegung des Individuellen ist, wie im Leben so in der Wissenschaft, ein so weiter Raum zu gestatten, als er nur immer mit dem Bestande des Gemeinsamen verträglich ist, d. h. soweit es dem Gemeinsamen nicht widerspricht und dasselbe mit Verdrängung und Auflösung bedroht. Nach diesen Grundsätzen wurde immer in der katholischen Kirche gehandelt, und danach ist sowohl der oft ausgesprochene Vorwurf zu beurteilen, daß die Katholiken bei all ihrer Hervorhebung der Einheit doch auch Verschiedenheiten und mancherlei Gegensätze unter sich hätten, als die protestantische Sitte, Meinungen einzelner oder auch mehrerer der ganzen Kirche beizulegen. So verriete es z. B. eine höchst mangelhafte Einsicht in das Wesen des Katholizismus, wenn man Augustins und Anselms Darstellung der Erbsünde, oder des letzteren Theorie der stellvertretenden Genugtuung Christi, oder Anton Günthers spekulative Erörterung dieser Dogmen für die Lehre der Kirche ausgeben wollte; es sind dies sehr lobenswerte und scharfsinnige Versuche, die geoffenbarte Lehre, das allein alle Verpflichtende, als Vernunft-

die besondere Dignität des katholischen Dogmas darin, daß kein einzelner mit dem Anspruch auftreten kann,

---

begriff aufzufassen, aber man sieht leicht, daß es eben darum großer Unverstand wäre, sie mit der Kirchenlehre selbst zu verwechseln. Es kann sogar eine Zeitlang eine gewisse Vorstellung von einem Dogma oder überhaupt eine Vorstellung ziemlich allgemein sein, ohne daß jedoch diese Vorstellung je integrierender Bestandteil des Dogmas oder Dogma selbst werden könnte. Wir haben hier ewig wechselnde individuelle Gestaltungen eines Allgemeinen, welche dieser oder jener Person oder auch einer bestimmten Zeit dienen mochten, sich des Allgemeinen auf dem Wege der Reflexion und Spekulation zu bemächtigen, welche auch mehr oder weniger Wahrheit haben mögen, worüber indes die Kirche sich nicht ausspricht, weil ihr die entscheidenden Anhaltungspunkte in der Überlieferung abgehen, worüber sie also lediglich der theologischen Kritik das Urteil anheimstellt.« Das Buch ist zwar erst in den 30er Jahren erschienen, aber die fast 10 Jahre ältere Erstlingsschrift (Einheit der Kirche oder Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geist der Väter der ersten drei Jahrhunderte, Mainz 1826) setzt schon dieselbe Haltung voraus.

Wer einwendet, daß dies eben katholisch und durchaus nicht für diese besondere Zeit charakteristisch sei, mag etwa die von Baader in seiner Auseinandersetzung über Glauben und Wissen an Kant geübte Kritik mit den katholischen Gegenschriften vergleichen, die im 18. Jahrhundert erschienen sind. S. etwa Zallinger: Disquisitionum philosophiae Kantianae libri duo, Augsburg 1799, oder Stattler: Antikant, München 1788, und: Der Antikant im kurzen oder vollständige Widerlegung aller von Herrn Joh. Schulz, Kgl. Hofprediger und Professor der Mathematik in Königsberg im ersten Teile seiner Prüfung verteidigten entscheidenden Hauptsätze der Kantischen Kritik der reinen Vernunft, Augsburg 1791. Stattler wurde übrigens von Kant geschätzt. Es ist aber ein großer Unterschied, ob der Traditionalismus als starre Lehrmeinung auftritt oder als lebendiges geschichtliches Bewußtsein. Vgl. Herenäus Haid: Einleitung in das Ritual nach dem Geiste der Kirche, München 1812, der z. B. ausführt, es handle sich nicht darum, das Ritual zu ändern, sondern es zu erklären und in den Geist desselben einzuführen, es sei nach Geist und Buchstabe ein Erzeugnis höherer Art und himmlischen Ursprungs, an welchem man sich nicht mit ungeweihten Händen vergreifen dürfe. — Andererseits hatte es ja auch eine katholische Aufklärung gegeben.

sein Urheber zu sein. Die Parallele mit Jakob Grimms Verhältnis zum Volksepos drängt sich unmittelbar auf. In demselben Sinne ist die englische Verfassung ein Wunderwerk, an dem die Jahrhunderte gearbeitet haben und in der die Weisheit aller vorhergehenden Generationen dem Enkel unmittelbar gegenwärtig ist[1]). Bei Radowitz endlich, dessen höchstinteressante Fragmente über Kunst überhaupt für spätromantisches Fühlen sehr aufschlußreich sind, wendet sich nun jene Geringschätzung des bloß Individuellen auch gegen die Kunst selbst, und zwar vor allem in der Musik. Er ist von der Bachschen Passion aufs Tiefste erschüttert und findet, daß die Seele darin wie ein Handschuh umgewendet werde, aber er meint doch, dieses subjektive Pathos sei nicht die richtige Weise, von den göttlichen Dingen in Tönen zu reden[2]), und hält diesem »Verfall« die sakrale Objektivität des A-capella-Stiles entgegen. Von protestantischer Musik läßt er eigentlich nur den Choral gelten[3]). Der Choralgesang der Gemeinde ist für ihn der Ausdruck des symbolgläubigen Luthertums, für das er ja überhaupt eine vom katholischen Standpunkt aus etwas weitherzige Anerkennung hat[4]).

Wie verführerisch für diese Geister eine Vorstellungsweise gewesen sein muß, die alles Werden nur als Emanation eines beharrenden Seins deutet, wird vielleicht am deutlichsten, wenn man einmal überlegt, wie wenig z. B. die Volks-

---

[1]) Als Vulgata z. B. Hegewichs Geschichte der englischen Parlamentsberedsamkeit, 1804.

[2]) Gesammelte Schriften, V, 276, 280. Dagegen preist er an Bach alles, was man als objektivierte Polyphonie bezeichnen könnte, vgl. S. 262f., S. 286 über polyphonen Klavierstil, S. 284 über Ausdruck in der Musik. Sehr interessant auch über Mozart und die Leidenschaften in der Musik, 257. Urteile über Beethoven sind mir nicht begegnet, hätten aber wohl auch ablehnend ausfalllen müssen.

[3]) Ebd. 269.

[4]) Beispiele aus extremeren Autoren, wie Creuzer, Görres, Eichendorffs Arbeiten zur Literaturgeschichte u. a. m. hebe ich nicht besonders hervor.

geist-Theorie eigentlich geeignet war, die geschichtliche Auffassung Savignys zu stützen[1]). Nimmt sich doch die Behauptung, daß das Recht parallel mit dem Volksgeist »wachse«, »sich ausbilde« und »absterbe«, merkwürdig genug in der Programmschrift eines Autors aus, der dann die Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter schreiben wird. Diese Seltsamkeit wird auch dann nicht aus der Welt

[1]) Der Sache nach tritt die Lehre vom Volksgeist schon in der Programmschrift von 1814 auf, die eigentliche Theorie erscheint erst 1841 im System des heutigen römischen Rechts. Seit Meinecke in der ersten Auflage von Weltbürgertum und Nationalstaat aufgefordert hat, den Ursprung der Volksgeistlehre zu untersuchen, ist eine reiche Literatur entstanden, die der scharfsinnige, in vielem abschließende, in manchem aber auch etwas rationalistische Aufsatz von H. U. Kantorowicz, Historische Zeitschrift 108, (1912), 295 verzeichnet. Vgl. auch desselben Verfs. Schrift: Was ist uns Savigny? 1912. Herma Becker, Achim v. Arnim in den wissenschaftlichen und politischen Strömungen seiner Zeit, 1912, hält in einem Kapitel: Volk und Geschichte bei den Romantikern und den Theoretikern des Volksgeistes (S. 21) nicht gerade alles, was der Titel verspricht. Die Schwierigkeiten scheinen dadurch zu entstehen, daß der Entwicklungsbegriff des deutschen Idealismus, der überall vom Vernunftwesen »Staat« ausgeht und also ein Ziel kennt, das etwa bei Herder Humanität, bei Hegel Freiheit heißt, auf das Naturwesen »Volk« übertragen wird. Andererseits ist es interessant, daß Herder, der doch sonst der Mann der Evolutionstheorie ist, zwar für Sprache, Religion und Kunst ein geschichtliches Verständnis anbahnt, im Verhältnis zum Recht aber noch ganz Rationalist des 18. Jahrhunderts ist. In seinen Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit läßt er denn auch das Recht aus volksfremder Gewalt hervorgehen. Gewiß der stärkste Gegensatz zu dem stillen Walten des Volksgeistes. Ehrenbergs Rektoratsrede über Herders Bedeutung für die Rechtswissenschaft verweist S. 13 besonders auf die Überschrift des Kap. IV im 9. Buche: »Die Regierungen sind festgestellte Ordnungen unter den Menschen, meistens aus ererbter Tradition.« Aber ganz abgesehen davon, daß viele Theoretiker Staatsrecht anders entstehen lassen als Privatrecht, wird der Sinn dieser Worte für unsere Fragestellung erst deutlich, wenn man in den Apparat Suphans (13, 452, 454) blickt und sieht, wie Herders Terminologie schwankt zwischen »Vormundschaft, Kunstmaschine« und »angemaßter Vormundschaft.«

geschafft, wenn festgestellt ist, daß Savigny, dem doch wahrlich systematische Fähigkeiten nicht fehlten, die Lehre vom Volksgeist ganz äußerlich von seinem Schüler und Freunde Jakob Grimm übernommen haben dürfte[1]), und daß sein Entwicklungsbegriff aus Schellings Philosophie stammen wird, die er wahrscheinlich auf seinen Studien- und Wanderjahren 1799—1800 in Jena durch Schelling selbst kennen gelernt hat. Es geschieht aber offenbar häufig, daß große Positivisten gerade in der Beschaffung ihrer philosophischen Grundlage eine unkritische Sorglosigkeit bewähren, die sich gar nicht fragt, ob denn die Voraussetzungen zu ihren Resultaten passen. Bei Jakob Grimm, der ja von der Sprachwissenschaft herkam, hängt diese Lehre auf das tiefste mit seinen Grundanschauungen und seinem extremen Antirationalismus zusammen. Diese Stimmung hat ihn ja dann auch bewogen, sich ganz von der Jurisprudenz abzuwenden, als 1805 im hessischen Lande ein neues Gesetzbuch eingeführt zu werden drohte[2]). Hier stimmt die Lehre durchaus zur Haltung im Leben, und es ist nur eine andere Seite jener Andacht zum Unbedeutenden, die ja auch nichts anderes ist als der tiefe Respekt vor allen Lebensäußerungen dieses Volksgeistes auch in seinen unscheinbarsten Formen. Fruchtbar mußte sich seine Auffassung vor allem da er-

---

[1]) Vgl. Stoll, K. v. Savignys sächsische Studienreise, Kasseler Programm von 1890.

[2]) Jakob Grimm hat 1850 in seiner Festgabe für Savigny (Kl. Schriften I, 114) seine Abwendung von der Jurisprudenz mit der Einführung eines französischen Gesetzbuches motiviert. Das ist ein Gedächtnisirrtum, denn schon 1805 schreibt er an Wilhelm über die traurigen Aussichten des juristischen Studiums in Hessen. Vgl. auch unter dem 13. 7. 1805 an seine Tante. Dieses neue Gesetzbuch, das sich eng an das preußische Landrecht anschließen sollte, blieb dann in der Kommission stecken, vgl. Roth, Kurhessisches Privatrecht I, 54 (1854). Das französische Recht, von dem Jakob 1850 spricht, wurde erst 1807 eingeführt. Der Irrtum ist auch in Hübners schönes Buch übergegangen.

weisen, wo es sich um das Recht des germanischen Altertums handelt und wo also wirklich von einem »Werden« gesprochen werden kann, von einer ungestörten Entwicklung, die nach Savigny den neueren Völkern versagt geblieben ist[1]). Selbst eine herrische Natur wie Lachmann weiß, daß sein Urteil nur befreit, wer sich willig ergeben hat. Ranke möchte sein Ich auslöschen, um zu erzählen, wie es eigentlich gewesen ist[2]). Fr. Schlegels und Boisserées neues Verhältnis zur Kunst des Mittelalters, vor der am Rhein, Main und Neckar sogar Goethe zeitweilig sich neigen mußte, ist denn doch wohl etwas anderes als die klosterbruderisierenden Anfänge. Das Ideal ist theoretisch gewiß, mit Kant zu reden, ebenso »überschwenglich« wie die reinen Vernunftbegriffe. Der Gefahr, im Quietismus zu enden, bleibt es ausgesetzt, und wenn Schüler Savignys die Güte des justinianischen Rechtes damit zu beweisen glaubten, daß es sich historisch entwickelt habe, so neigen

[1]) Vom Beruf S. 37.

[2]) Auf den Objektivismus hin angesehen, schützt sich die Praxis freilich dadurch, daß sie zum Behufe höchster Objektivität immer feiner die Werkzeuge einer Kritik ausbildet, durch die Ranke über Niebuhr mit dem 18. Jahrhundert zusammenhängt. Über sein Verhältnis zu Spittler, Heeren und Ancillon vgl. Cämmerer: »Rankes Große Mächte und die Geschichtschreibung des 18. Jahrhunderts« in der Festschrift für Lenz, S. 263. Endlich ist gerade heute bemerkenswert, daß ein französischer Kritiker Guilland (L'Allemagne nouvelle et ses historiens, Paris 1899) dieses Ideal der Unparteilichkeit als brutalen Realismus ansieht, der das deutsche Volk auf Bismarck vorbereitet habe. Er vermißt Ideen, Menschenrechte, Freiheit und Zivilisation und verlangt vom Geschichtsschreiber, wie sein Liebling Michelet, »vivre à tous ces élans de générosité d'un peuple«, vgl. Diether: Leopold v. Ranke als Politiker, Leipzig 1911, S. 383.

Bei der katholischen Geschichtschreibung kommt es im extremen Fall, etwa in Buchholtz' »Geschichte der Regierung Ferdinands I.«, leicht zu einer bloßen Aneinanderreihung von Akten und Urkunden, die nur durch ein ziemlich dürftiges Räsonnement verbunden sind. Da fehlt dann jede als Auffassung sich äußernde spontane oder kritische Leistung.

alle diese Männer dazu, im Sinne der Mahnung des Mephisto im zweiten Faust »absolut« nach Haus zu kommen. Wenn die historische Rechtsschule diesen Weg am schnellsten gegangen ist, so liegt das vielleicht daran, daß bei der Rechtsbildung individualistische Impulse am wenigsten entbehrt werden konnten. Eine juristische Auffassung, die diese übersah, mußte sehr bald einem extremen Romanismus verfallen, für den das römische Recht als ein den Nationen gemeinsames Weltrecht schließlich wieder so rational aus der Vernunft abzuleiten war wie die Abstraktionen naturrechtlichen Angedenkens[1]). Die Germanisten wurden dabei mehr oder weniger auf das Altertum und auf den Betrieb der Rechtsgeschichte verwiesen, sie blieben aber der Hort einer wahrhaft geschichtlichen Auffassung, die sich übrigens bei ihnen unabhängig von Savigny entwickelt hatte und in der 1808 geschriebenen Vorrede zu Eichhorns Rechtsgeschichte schon vollständig ausgebildet vorlag[2]). So begegnen uns auf einer höheren Stufe noch einmal die Schwierigkeiten, eine Ratio für den Reichtum des Geschichtlichen und Wirklichen zu finden, ohne von neuem dogmatischer Erstarrung zu verfallen. Die Germanisten sind hiervor vielleicht nur darum bewahrt geblieben, weil sie durch die Ungunst oder je nachdem Gunst der Verhältnisse immer nur einen kleinen Teil

[1]) Praktisch war man bald wieder bei jenem alten, von den Juristen oft zitierten Übersetzer der Institutionen angelangt, der meinte, mit der Wiederbesteigung des römischen Rechtes werde »die erst vyhisch Wildhait darin die Menschen einsam in den wäldern sich mit aichel speysten, ein Jeder sterkher den schwachen bezwang, wiederum herfür brechen.«

[2]) In der gegenwärtigen Übergangszeit sei es wichtiger als je, »den Blick auf die Vergangenheit zu richten und sich mit dem Geist unserer ehemaligen Verhältnisse vertraut zu machen. Mag nun von diesem mehr oder weniger in die neuen Einrichtungen aufgenommen werden, — ohne eine genaue Kenntnis dessen, was war, und der Art und Weise, wie es das wurde, was es war, wird es immer unmöglich sein, ihren Geist und ihr Verhältnis zu dem, was bestehen bleibt, richtig aufzufassen.«

ihres Programms durchzusetzen hoffen konnten. Gerade die Bedeutendsten unter ihnen lieben ja bekanntlich zu betonen, daß auch die endgültige Fassung des Bürgerlichen Gesetzbuches in dieser Hinsicht nur einen Teil ihrer Wünsche erfüllt.

Auch im politischen Denken zeigte, ein zweites Beispiel zu wählen, die Restauration sofort eine Neigung, über das Maß ihrer geschichtlichen Berechtigung hinaus, eine Restitutio in integrum zu erstreben. Mit vollem Recht hatte man sich dagegen gewehrt, daß Begriffe, die an der besonderen industriellen und städtischen Struktur Englands gebildet waren und die die Landwirtschaft eigentlich nur noch in Form des Gartenbaues berücksichtigten, auf die so ganz anderen agrarischen Verhältnisse Preußens übertragen wurden. Indessen begnügte man sich keineswegs damit, diese berechtigten Eigentümlichkeiten zur Geltung zu bringen, sondern der mittelalterliche Feudalstaat wurde nun umgekehrt zum absoluten Staatsideal erhoben. Ihren klassischen Ausdruck findet diese Lage drittens darin, daß das System Hegels auf der einen Seite eine Entwicklung ins Unendliche lehrt, auf der anderen selber der Abschluß der Entwicklung zu sein prätendiert. Endlich darf auch nicht übersehen werden, daß spezifische Züge des romantischen Charakters einer Haltung günstig sind, der alles Handeln leicht als Willkür gilt. Erwin Rohde hat in dem wundervollen Vorwort zu den Briefen Creuzers an die Günderode[1]), das an charakterisierender Kraft ganze Monographien aufwiegt, geschildert, wie Karoline in vorausnehmender Phantasie und Reflexion ihre Kraft erschöpft, so daß die Handlung, die Tat, dem Gedanken nicht folgt. Solche Gefahr bestand mindestens in der Anlage für viele Romantiker. Sie haben das sogar selbst gefühlt, wenn sie auch diese abschwächende Macht der Reflexion für gewöhnlich nur in der Art fanden, wie ihre

[1]) Fr. Creuzer und Karoline v. Günderode, Heidelberg 1896.

Gegner spekulierten, und nicht in ihrer eigenen geistigen Verfassung. Wenn sich Schleiermacher aus Wilhelm Meister notiert; »der Sinn lähmt, die Tat beschränkt«[1]), so richtet sich das vor allem gegen Kant, und wenn Adam Müller, ohne Hamlet zu nennnen, meisterlich den Typus schildert, der vor lauter Reflexion nicht mehr zum Tun kommt, so ist es doch mehr als eine Rednerpointe, wenn er schließt: »Ich spreche nicht von meiner Zeit, sondern die Rede ist von Hamlet«.[2]) »Der Handelnde ist immer

[1]) Die Stelle lautet im Zusammenhange: »Es sind nur wenige, die den Sinn haben und zugleich zur Tat fähig sind. Der Sinn erweitert, aber lähmt, die Tat belebt, aber beschränkt« (Lehrjahre VIII, 5).

[2]) Die ganze auch oratorisch glänzende Stelle lautet: »In den Anfängen der Staaten und Reiche ist That und Handlung alles; innrer Drang des Schaffens und Wirkens führt alle Hände; jeder muß etwas gewaltiges thun und hat kaum Zeit es zu sagen, wenn ers gethan, geschweige es lange in sich zu bedenken, hin und wieder zu beraten, ehe er es thut. So war das Leben der ersten Römer und das unsrer deutschen Ahnherrn. Da Rom am größten war, hatte es weder Redner noch Dichter: die Sybillinischen Bücher, Zwölf Tafeln Gesetze, wenig Schrift mehr, das übrige lauter Leben und Arbeit. Eine schwache, dem Grübeln ergebene Natur kann in solchen Zeiten nicht aufkommen, kaum wird sie geboren, und sicher erdrückt die allgemeine Regung ihr unnützes Wachstum frühe. Wenn das Staatswerk gedeiht und in sich selbst fortwächst, dann läßt das Treiben der Menschen allmählich nach, und nun erst kommen die leiseren Naturen, und leiseren Organe der Stimme und der Sprache, und mit ihnen die zeichnenden und bildenden Künste zu Wort. Man schreibt die Erinnerungen nieder, man bespricht immer weitläufiger das, was einst mit dem lebendigen Wort gethan wurde. Endlich kann man auch an das, was zukünftig gethan werden soll, nicht mehr ohne weitläufige Seelenvorrede kommen: jede That versteckt sich wie hinter eine Art von spekulativem Bollwerk, das erst erobert werden muß, ehe zu ihr selbst gelangt werden kann. Es häuft sich das philosophische und spekulative Für und Wider so, daß die moralische Überlegung nicht mehr zu übersteigen ist, und daß die Thaten ungethan und die Reiche unerobert bleiben. Alle Wirksamkeit beschränkt sich mehr und mehr auf ein klügelndes Spiel der Denkkräfte, das, da die Thaten ihm ihren Beystand versagen, bald auch in sich selbst wieder zerfallen muß. Nun brauchen

ungerecht«, heißt es ja auch bei Goethe, der aber zugleich als des echten Mannes wahre Feier die Tat gepriesen hat und durch sein Dasein bewies, wie sich mit jener Maxime ein tätiges Leben vereinigen lasse. Im Wilhelm Meister freilich stehen, wie schon Schiller gesehen hat, die beiden Seiten noch ziemlich unvermittelt nebeneinander, und der Held hat am Schlusse sein Königreich nicht erobert, sondern gefunden, wie Saul, der ausging, die Eselinnen seines Vaters zu suchen. So wenig Goethe sonst von der Geschichte wissen wollte, an der er bekanntlich nur den Enthusiasmus gelten ließ, den sie erregt, in seiner Lebensbeschreibung wie in der Art, sich als geworden zu betrachten, steht er entschieden unter der Herrschaft jenes geschichtlichen Bildungsideals, das im extremen Falle dazu neigt, die individuelle Seele als ein leeres Blatt aufzufassen, auf dem sich die verschiedensten Bildungsmächte eintragen. Gustav Roethe hat in seiner Weimarer Festrede das heldische Ideal des »Urmeister« gegen den passiveren Wilhelm der Lehrjahre ausgespielt[1]). Ob dies durchzuführen ist, ohne beide Texte zu pressen, ist hier nicht zu entscheiden. Die ganze Antithese aber scheint mir eine Verkennung der Natur des Bildungsromans zu sein, der notwendig einen passiven Helden fordert. Daß gerade die deutsche Literatur diese literarische Gattung so reich ausgebildet hat, steht vielleicht nicht außer allem Zusammenhang mit der erwähnten Historisierung des Bewußtseins. Daß der gegenständliche Sinn Goethes eine gewisse Verwandtschaft mit Rankes objektivistischer Auffassung habe, ist oft betont worden, und noch der Grüne Heinrich empfindet als die Frucht seiner intensiven Goethelektüre die

---

nicht erst Wunderzeichen zu kommen, und die Todten aus ihren Gräbern zu gehn, um zu beweisen, daß der Staat wirklich untergeht. — Ich spreche nicht, wie es etwa scheinen möchte, von meiner Zeit, sondern die Rede ist von Hamlet.« Ad. Müllers Vermischte Schriften über Staat, Philosophie und Kunst, II. Teil (S. 97).

[1]) Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft I (1914), 155.

hingebende Liebe an alles Gewordene und Bestehende, welche das Recht und die Bedeutung jeglichen Dinges ehrt und den Zusammenhang und die Tiefe der Welt empfindet. Diese Lebenstimmung und geistige Haltung bleibt fortab herrschend, und hierin kann auch der unzeitgemäße Versuch des letzten großen Romantikers, den Nutzen und Nachteil der Historie fürs Leben noch einmal einer Prüfung zu unterwerfen, keinen dauernden Wandel schaffen.

Namenverzeichnis.

Althusius 16, A.
d'Anglas, Boissy 90, A.
Arndt, E. M. 91, A.
Arnim, A. v. 95.
Arnoldt, E. 58, A. 59, A.
Aubertin, Ch. 89, A.

Baader, F. v. 42. 97, A. 100, A.
Bach, J. S. 45 f.
Bachmann, K. F. 11, A.
Baldamus, M. K. 10, A.
Bäumker, Kl. 74.
Bayrhammer, J. 11, A.
Beckedorff, L. 11, A.
Below, G. v. 55, A.
Boeckh, A. 78, A.
Boisserée, Brüder 104.
Brahm, O. 25, A.
Brandes, G. 91.
Brück, H., Bischof 10, A.
Braune, Frieda 8, A.
Brüggemann, F. 82.
Brunnow, Ph. Graf 10.
Buchholtz, F. B. 18, A. 104, A.
Burckhardt, J. 74 f.
Burke 4, A. 8, A. 88. 90, A. 91 f. 97, A.

Chateaubriand 90, A.
Chatham 4, A.
Collin, M. v. 4, A.
Cölln, F. v. 18, A.
Condorcet 65.
Creuzer, F. 106.

Delbrück, B. 77, A.
Dieterich, A. 65. 69, A.
Diether, O. 104, A.
Dillon 90, A.
Dilthey 20 ff. 31. 38 f., A. 42. 46 f. 53, A. 56, A. 58, A. 66. 67, A. 82, A. 88. 92, A. 94, A.
Dombrowsky, A. 6. 9 ff., A. 16, A. 53, A.
Duclos 90, A.
Du Pan, Mallet 90, A.

Eckardt, J. 10, A.
Ehrhard, A. 54, A.

Fester, B. 69, A.
Fichte 34, A. 35, A. 37 u. A. 43 f. 88. 91, A.
Fischer, Kuno 34, A. 59, A. 71. 79, A. 91, A.
Fontane, Theodor 90, A.
Fox 4, A.
Franz I. 12.
Frensdorff, F. 91, A.
König Friedrich 66.
Friedrich, J. 18, A.
Fueter, E. 55, A.

Gentz 13, A. 92, A.
Gibbon 69.
Giercke 16 f., A. 85, A.
Gneist 5, A.
Goethe 73. 104. 108.
Goldstein, J. 64, A.

Goncourt, J. u. E. 90, A.
Görres 98.
Götze, W. 12, A.
Goyau, G. 10, A.
Grillparzer 12.
Grimm, Jacob 87, A. 101. 103.
Grimm, M. Frhr. v. 90, A.
Guglia, E. 13, A.
Günderode, Karoline v. 106.
Gundolf, F. 77, A.
Gunkel, H. 65.
Gutzkow 94.

Haid, Herenäus 100, A.
Haller, K. L. v. 91, A. 97 u. A.
Händel 46.
Hardenberg, Kanzler v. 10, A. 18, A.
Hasbach, W. 18, A.
Havenstein, E. 41.
Haym 20 ff. 40. 56, A.
Hegel 33, A. 73. 82. 87, A. 93 f. 106.
Hegler, A. 57, A.
Hengstenberg, E. W. 11, A. 65.
Heeren, A. H. L. 91, A.
Herder 54 f. 70.
Hertling, G. v. 9 f., A.
Hettner, H. 76 f. 95.
Hofbauer, P. 10, A.
Hollmann, G. 59, A.
Huber, E. 55, A.
Huch, Ricarda 13.
Hugo 16, A. 98.
Humboldt, W. v. 55, A. 79. 83. 92, A. 93.
Hume 64. 69.
Huth, F. 18, A.
Huth, H. 90, A.

Jacobi, F. H. 34, A. 51, A.
d'Ivernois 90, A.
Jacobs, M. 25, A.
Joachimi, M. 29, A. 42. 79, A.

Kant 34 f. u. A. 44. 48 f. 50 ff. 80 ff. 92, A. 93 f. 100, A.
Kantorowicz, H. U. 88.
Kayka, E. 21, A.
Kierkegaard 82.
Klein, E. F. 92, A.
Knapp 8.
Knies, K. 55, A.
Kraus, J. Chr. 18, A.
Krause, H. 17, A.
Krug, W. T. 10, A.

Lachmann 104.
Laclos Choderlos de 82.
Lamprecht, K. 11, A.
Lask, E. 88.
Laun, F. 4, A.
Lavergue 90, A.
Leibniz 67.
Lehmann, Max 89.
Leitzmann 79, A.
Lenz, F. 11, A. 18, A.
Leo, H. 97, A.
Lessing 64. 66 f. 69, A.
Lessing, Kurt 91, A.
Linguet 90, A.
Lipsius, R. A. 83, A. 78, A.
Liszt, Franz v. 17, A.
Locke 51, A. 67.
Lorenz, M. 82.
Low, Sidney 5, A.

Maimon, S. 34 u. A.
Malouet 90, A.
Marwitz, L. v. d. 18, A. 53, A. 96, A.
Erzherzog Maximilian 10, A.
Meier, E. v. 89.
Meinecke 13. 14. 55, A. 102, A.
Meilhan, Sénac de 89, A. 90, A.
Graf Mengersen 10, A.
Metternich 12.
Meusel, F. 8, A. 11, A. 96, A.
Minor, J. 24.
Möhler, J. A. 99.
Molville 90, A.
Montesquieu 69. 88 f.
Moritz, C. Ph. 34.
Möser, J. 16, A.
Mounier 90, A.
Müller, Adam 3 ff. 53, A. 87, A. 90, A. 91, A. 93, A. 95. 97. 107.

Niebuhr 12, A. 78, A. 84.
Nietzsche 90, A. 109.
Novalis (Hardenberg) 13. 37, A. 42 ff.

Oncken, A. 18, A.
Olshausen, W. 42.

Pfleiderer, O. 59, A.
Pfeilschifter 10, A.
Pitt 4, A.
Puchta 87, A.

Radowitz, J. M. v. 10, A. 101.
Ragnaud 89, A.
Ranke, L. v. 84. 89, A. 104 u. A. 108.
Rehberg, A. W. 91.
Reinhold, K. L. 34 f.
Graf Reisach 10, A.
Rexius, Gunnar 55, A.
Ritschl, A. 83, A. 78, A.
Ritter, M. 55, A.
Rivarol 90, A.
Roethe, G. 25, A. 26, A. 108.
Rohde, Erwin 48. 106.
Roscher, W. 55, A.
Rosenthal, D. A. 10, A.
Rousseau 51, A. 69.
Ruge, Arnold 33, A.
Rulhière 90, A.

Saint-Simon 94.
Sänger, E. 59, A.
Savigny 1. 16, A. 85. 87. 91, A. 96. 102 ff.
Schelling 13. 35, A. 37, A. 73. 78 f., A. 81. 83, A. 98. 103.
Scherer 24 ff.
Schiller 39. 108.
Schlegel, Dorothea 92, A.
Schlegel, Friedrich 13. 17, A. 30. 34. 35, A. 37, A. 47, A. 76. 81. 104.
Schlegel, Karoline 47, A. 76.
Schlegel, Wilhelm 77, A. 87, A.
Schleiermacher 12, A. 20 ff. 23. 33, A. 35, A. 37 f., A. 55 f. u. A. 65. 78, A. 81 ff. 93, A. 94. 107.
Schlieffen, M. E. v. 92, A.
Schlosser, Chr. F. 88.
Schmidt, Erich 3. 24. 26 f., A.
Schmidt, W. 18, A. 26 f., A. 36, A.
Schneppe, R. 98, A.
Schneider, F. J. 36, A.
Schopenhauer 94.
Schulze, G. E. 34 u. A.
Schultz, Franz 11, A. 14.
Schütz, Wilh. v. 11, A. 96.
Schweitzer, A. 59, A. 60, A.
Séguiers 90, A.
Shaftesbury 8, A. 51, A.
Simmel 8.
Simon, H. 42.
Smith, Adam 8, A. 17 f., A. 65. 69.
Spangenberg, E. P. J. 91, A.
Spinoza 55, A.
Spranger, E. 79, A.
Stägemann, F. A. 4, A.
Stammler, R. 17, A.
Stattler, B. 100, A.
Steffens 18, A.
Steig, R. 3. 4, A.
Stein, Frhr. v. 18, A. 78, A. 89.
Stein, Arthur 20, A.
Stendhal 82.
Stephinger, L. 8, A.
Strich, F. 98, A.
Sybel 8, A.

Taine, Hyp. 90, A.
Talleyrand 90, A.
Teller, W. A. 92, A.
Thaer 95 f.
Thibaut 85.
Tieck 43. 95.
Tocqueville 90, A.
Troeltsch 11 f., A. 17, A. 39, A. 48, A. 52, A. 56, A. 65, A.
Turgot 66. 69.
Tzschirner, H. G. 10, A.

Usener 65.

Voltaire 65 f. 69.

Waitz 76, A.
Walzel, O. 8, A. 11, A. 26, A. 28 ff. 36, A. 41 ff. 79, A. 80 f.
Weber, Max 55, A.
Wehrung, G. 35, A. 56, A.
Weise, A. 11.
Wellhausen 48.
Werner, K. 10, A.
Weyerhausen, M. 17, A.
Wilbrandt, A. 4.
Windischmann, K. J. H. 77, A.
Wolff, Chr. 16, A.
Wolters, F. 17, A. 90, A.

Zallinger, J. A. v. 100, A.

Stichwortverzeichnis.

Adel 15, A. 97 f.
Allgemeingültigkeit, Kategorie der 38.
»Anschauung des Universums« 83 f., A.
Antropomorphismus 84, A.
Apriorismus (Apriori d. Relig.) 50 ff.
Aufklärung (Verh. v. A. z. Romantik) 37 ff.
— (Psychologie) 51 f.
— (historischer Sinn) 52 f., A. 66.

Beeinflussung, Kategorie der 44.
Bibliographisches Repertorium 11.
Bildung:
romant. Bildungs- u. Lebensideal 13.
geschichtl. Bildungsideal 108.
deutsche Bildung 94.
Bildungsroman 108.
Biographie 9 f. u. 13 f. 21 ff. 32.

Deutscher Idealismus 39, A., 102, A.
Dogmenbildung, Dogma 84, A. 99 f. u. A.

England, engl. Verfassung 5, A. 89. 101. 106.
Entwicklungsbegriff 102, A. 60 ff. 69.
Erbsündenlehre 61.
Erlösungsreligion, -lehre 62. 70 f.
Ethische Charaktere 87 ff.

Feudale, Feudalstaat 97. 106.
Filiation der Formeln 33.
Formales Moral- und Religionsprinzip 52.
Frankreich 89 f. u. A.

Gedächtnis 98.
Gegebenheiten 40. 73.
Gegenständl. Sinn, Richtung aufs Gegenständl. 87. 108.
Geisteswissenschaftliche Begriffsbildung 25 f.
Theorie des Geldes 8 u. A.
Germanistik, Germanisten 28. 105 f.
Geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit 86. 93 ff.
Grundbesitz 15, A. 17 f., A. 96 f.

Historische Leistung 23. 75 f u. A.
Historische Rechtsschule 105.
Historische Rechts- und Staatsanschauung 88 ff.
Historischer Sinn 53 ff., A. 69 f.
Historische Vernunft 23.
Historische Weltauffassung, Weltanschauung 91. 94 f.

Historisierung des Denkens, des Bewußtseins 70. 94. 108 f.
Historismus 54, A.

Person Jesu (Bedeutg. f. d. reine Relig.) 62 f.
Individualitätsbegriff d. Geisteswissenschaft 37 f., A.
Individualitätspsychologie 31 f.
Individualismus 37 u. A. 95.

Kategorie des »als ob« 81 f.
Katholizismus 5 f. 92. 99 f., A.
Katholische Auffassung des Priestertums 98.
Katholische Aufklärung 100, A.
Katholische Geschichtsauffassung 9 f., A. 76, A.
(Katholische) Kirche 5 f. 99 f., A.
Katholische Philosophie 98.
Kleistforschung 3 ff. 24.
Konservative Geschäftsmänner 92.
Konservative Geschichtsauffassung 89 f. u. A.
Korporative Bindungen 95.
Kritik der Urteilskraft 73.
Kritizismus 57 ff.
Kulturgeschichte 74 f.
Kunstsprache 53 f. 44 f.

Literarische Clique 35 f.
Literaturgeschichte 14. 20 f. 24 ff. 42. 75.

Merkantilismus 18, A.
Methodologische Probleme 20 ff. 50 ff.

Normativer Wahrheitsbegriff, norm. Haltung 51 ff.
Naturrecht 15 ff., A. 98.
Naturwissenschaftliche Denkweise, Begriffsbildung 26 u. A. 42.

Objektiver Geist 95.
Objektivistische Auffassung 108.
Objektivität, nachbildende 40.
Ontologischer Wahrheitsbegriff 85 f.
Organismusbegriff 98.

Philosophierens, Geschichte des 74.
Philosophische Lit.-Gesch. 25 ff.
Politisches Denken:
Gesch. historisch-politischen Denkens 8.
Darstellungen politischen Denkens 14.
Politische Parteien 14. 15, A.
Positives Recht 16 f., A. 98.
Positivismus, Positivisten 16. 91.
Positivismus (naturwissenschaftlicher) 25 f.
Priesterstand 84, A.
Prinzip der teleologischen Urteilskraft 57.
Programm (Beurteilung aus dem) 32 f. 76 f., A.
Protestantisches 76.

Quietismus 104.

Radikal-Böse, Das 60 ff.
Religionsgeschichte 51 ff.
Restitutio in integrum 106.
Revolution, französische 7. 16, A. 88.
Romantisch, Begriff des Romantischen 13 f.
Romantisches Denken 15.
Romantische Politik (Restaurationspolitik) 6 f., 12 f. u. A. 15 ff., A. 87. 106.
Romantische Agrarlehre 95 ff.
Romantische Konvertiten 5. 10, A.
Romantische Zeitschriften 11 f.
Romantische Schule 14. 40.
Romantische Theorie 47 f., A.
Romantische Kunsttheorie 3.
Romantische Poesie 39.
Romantische Ironie 82 u. A.
Romantische Religionsanalyse 52, A.

Romantische Antithesen 17 f., A.
Romantisches Bildungs- und Lebensideal 13.
Romantischer Charakter 106 f. u. A.
Romantische Leistung 17, A.
Frühzeit der Romantik:
Bewertung u. Bedeutung in d. Erforschung d. R. 5. 21. 72. 75 ff. 85.
Literarische Physiognomie 95 f.
Materie der Reflexion 6.
Motive 94.
Philosophieren 50.
Jüngere Romantik 85.
Späte Romantik, politische R. 5 ff. 91 f. 101.
Romantik und Aufklärung 37 ff.
Urteile der Romantiker über einander 87 u. A.

Schererschule 24 ff.
Schöpferisches Bewußtsein, sch. Vernunft 38 f. 86. 98.
Selbstzeugnisse 44.
Staat, Erlebnis des Staates 6. 93 f.
Staat Metternichs 12 f.
Staatsideale 6.
Staatswissenschaften 7.
Ständische Opposition 10 f., A. 17 f., A.
Stilbegriff 45 f.
Stilisierung 33 ff.
»Synthetische« Wissenschaft 46 ff. 70 ff.
Systematische Geschichte 57. 64 ff.

Terminologie 45 u. A.
Terminologische Verwüstungen 11, A.
»Terminologische Wandlungen« 41.
Terminologische Wucherungen 36.
Theokratischer Idealismus 12.
Totalität der Persönlichkeit 38, A.
Traditionalismus 91 f. 100, A.
Transzendentale Methode 85 f.
Transzendentales Subjekt 37 f., A.

Universalismus 37 ff. u. A.

Vermittlungstheologie 58 ff.
Volksepos 101.
Volksgeisttheorie 102 f. u. A.

Wirtschaftsleben 10, A.
Wissenschaftsgeschichte 1. 31.

Zeitgeist, Begriff d. Z. 91, A.

VITA.

Siegbert Elkuß, jüdischer Religion, wurde am 16. November 1884 in Flatow, Westpreußen, als Sohn des Fabrikanten Rudolf Elkuß und seiner Ehefrau, geb. Sommerfeld, geboren. Seit Ostern 1894 besuchte er das Kgl. Gymnasium zu Schneidemühl und erhielt dort Ostern 1903 das Reifezeugnis. Mit Ausnahme eines 1904 in Heidelberg verbrachten Sommersemesters studierte er von Ostern 1903 bis Ostern 1914 an der Berliner Universität Deutsche Philologie, Kunstgeschichte und Philosophie. 1914 ging er nach Straßburg und bestand daselbst am 22. Januar 1916 das Rigorosum.

Vorlesungen hörte Elkuß bei: Braune, Breysig, Delbrück, Dessoir, Diels, Dilthey, Ehrhard, Friedländer, v. Harnack, Henning, Herrmann, Heusler, Knapp, Kretzschmar, Ed. Meyer, R. M. Meyer, Morf, K. J. Neumann, Riehl, Roethe, Erich Schmidt, Schmoller, Schneider, Franz Schultz, Wilhelm Schulze, Simmel, v. Soden, Stumpf, Thode, Tobler, Wagner, v. Wilamowitz-Möllendorf, Windelband, Wölfflin.

Erich Schmidt hat die Anfänge von Elkuß' selbständiger wissenschaftlicher Arbeit mit Interesse und anerkennender Aufmunterung begleitet. Diesem unvergeßlichen Manne fühlte sich Elkuß bis an sein Ende in bewundernder Anhänglichkeit und persönlicher Gefolgschaft verbunden. Unter den Lehrern, die auf seine

Gesamtanschauung und Geistesrichtung Einfluß gewonnen, sind noch besonders Dilthey und — in den letzten Jahren Dehio nachgebend — Wölfflin zu nennen, vor allen aber Andreas Heusler, dessen künstlerischer Sinn, dessen wissenschaftliche und menschliche Haltung ihm das Ideal eines Forschers und Lehrers, Kenners und Darstellers verkörperte.

Nach dem Tode Erich Schmidts versprach sich Elkuß von Franz Schultz in Straßburg das meiste Verständnis für die wissenschaftliche Stellungnahme, deren Zeugnis die voraufgehende Arbeit ist. Er durfte seine Erwartungen sich erfüllen sehen und fand auch bei andern Straßburger Lehrern soviel freundliches Entgegenkommen und neue Anregung, daß er Straßburg als seine zweite akademische Heimat betrachtet hat. Ein schweres Nierenleiden, das infolge wiederholter Einberufung als Armierungssoldat in ein akutes Stadium getreten war, führte am 31. Oktober 1916 den Tod herbei.